PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

49. JAHRGANG 3. UND 4. HEFT JUNI/JULI 1938

[illegible]

BIBL. PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

INHALT

Abhandlungen:

Natur und Uebernatur in der Kirchengeschichte / Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier 65
Die Bination / Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier 73
Gott und Mensch im Alten Testament / Prof. Dr. Hubert Junker, Trier . . . 83
Thomas von Aquin und die Tradition der Väterzeit / Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier 94
Brüderliche Zurechtweisung / Prof. Dr. Nikolaus Seelkammer, Trier 100
Das religiöse und sittliche Moment in der Zunft des Mittelalters / Studienassessor W. Bartz, Trier 104

Mitteilungen:

Zur Magdalenenfrage / Prof. Dr. P. Ketter, Trier 107
Der christliche Altar und seine Ausstattung / Prof. Dr. Johann Lenz, Trier . . . 110
Entscheidungen und Erlasse 112

Bücherbesprechungen:

Kirchengeschichte: Ehrhard, Sieber, Hollnsteiner, Tomek / M. Schuler, Trier 116
Heilige Schrift: Waltz, Burger, Klug, Lippert, Marmion (Spiegel), Stonner-Schmid-Sailer, Ohlmeyer, Heimbucher, Bierbaum / Ketter, Trier 117
Pädagogik, Katechetik, Homiletik: Koch, Willram, Gmelch, Bergmann, Götzel 119
Verschiedenes: Bertrams, Gerely / Ketter, Trier 121

NEUERSCHEINUNG!

Das Herrgottstal von Michel Becker

Diese Erzählung aus dem Eifellande — aus dem „Fischbachtal" — erscheint demnächst als hübsches Geschenkbändchen zum Preis von 90 Pfg. in unserm Verlag. Bestellungen werden jetzt schon in allen Buchhandlungen und vom Verlag entgegengenommen.

Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Natur und Übernatur in der Kirchengeschichte

Von Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier.

Im Christentum begegnen sich Natur und Übernatur; die Übernatur neigt sich herab auf die durch die Sünde entweihte Natur, um sie zu heiligen und zu sich emporzuheben. Wie das im Laufe der Zeit geschah und geschieht, ist eigentlich das Hauptthema der Kirchengeschichte, wenn auch die Einwirkungen der Übernatur auf die Natur und ihre Erfolge sich niemals erschöpfend empirisch erfassen lassen und andere Vorgänge sich der geschichtlichen Betrachtung oft viel stärker aufdrängen. Ganz im Vordergrunde steht dagegen das Verhältnis von Natur und Übernatur bei der durch die Geschichte der Kirche sich lange hinziehenden anthropologischen oder soteriologischen Frage der Heiligung des Menschen durch die göttliche Gnade; man denke nur an Pelagianismus, Luthertum, Bajanismus und Jansenismus. Gerade in den Auseinandersetzungen mit den genannten Irrlehren ist das Verhältnis von Natur und Übernatur erst allmählich klarer erkannt und unterschieden worden. Auch in den Geisteskämpfen der Gegenwart spielen Natur und Übernatur eine wichtige Rolle; viele Mißverständnisse gehen darauf zurück, daß man darüber keine richtigen Begriffe hat und besonders von der Übernatur nichts weiß. Als Grundlage für alles weitere seien darum hier an erster Stelle die Begriffe geklärt und Existenz und Inhalt von Natur und Übernatur festgestellt. Im Lichte der damit gewonnenen Begriffe und Unterscheidungen sollen dann verschiedene Einzelfragen zu dem in der Überschrift angegebenen Gesamtthema erörtert werden.

I. Begriffe, Existenz und Inhalt von Natur und Übernatur.

A. Begriffe.

Wir müssen ausgehen von der Natur. Das Wort hat nach dem Sprachgebrauch die verschiedensten Bedeutungen, je nach dem, was ihm jeweils gegenübergestellt wird, z. B. Natur und Kunst, Natur und Wunder, Natur und Geist, Natur und Person. Uns geht es um die Unterscheidung von Natur und Übernatur in der katholischen Theologie. Das Wort Natur hängt zusammen mit dem lateinischen nasci = geboren werden

und bedeutet an sich zunächst das, was durch Zeugung und Geburt geworden ist. Die Philosophie definiert: Natura est essentia rei, in quantum est principium operandi; ihr ist also Natur das Wesen eines Dinges, dynamisch betrachtet, als Prinzip der Tätigkeit. Wir müssen den Begriff weiter fassen und auch wohl etwas allgemeiner verständlich machen; wir sagen also: Zur Natur eines Dinges oder Wesens gehört alles das, was das Ding oder Wesen (Mineral, Pflanze, Tier, Mensch, Engel, Gott) an innerer und äußerer Ausstattung braucht, um ein richtiges Ding oder Wesen seiner Art (Mineral, Pflanze, Tier, Mensch, Engel, Gott) zu sein und sich als solches seiner Art und seinem Ziel und Zweck gemäß zu betätigen. So gefaßt ist der Begriff Natur ein relativer Begriff mit sehr verschiedenartigem Inhalt; und ebenso auch der Begriff Übernatur, insofern die Natur eines jeden Dinges oder Wesens höherer Stufe für die Dinge oder Wesen niederer Stufe Übernatur bedeutet. Nur für Gott kann es in diesem Sinne keine Übernatur geben, da es über Gott hinaus kein höheres Wesen gibt. So betrachtet, ist Gott die höchste Natur.

In der katholischen Theologie aber wird die ganze Welt der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung als das Reich der Natur unterschieden von Gott, dem Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Hier ist also die Übernatur das eigentliche Wesen und Reich Gottes, das Reich der Güter göttlicher Ordnung, d. h. solcher Güter, die nur Gott allein von Natur zukommen. Außerdem hat die Theologie, die ja für die Menschen, nicht für die Engel oder die Tiere da ist, die genauere Festlegung der Begriffe und ihrer Inhalte vom Standpunkt des Menschen aus vorgenommen; das ist auch geschichtlich wohl begreiflich, da ja, wie schon erwähnt, gerade an der anthropologischen Frage die Begriffe allmählich geklärt worden sind. Natürlich ist demnach für den Menschen alles das, was der Mensch braucht, um ein richtiger Mensch zu sein und sich als solcher seiner Art und seinem Ziel und Zweck gemäß zu betätigen. Übernatürlich ist das, was über alle geschöpflichen (auch der Engel) Ansprüche hinausgeht und eigentlich göttlicher Ordnung ist; übernatürlich für den Menschen sind also alle Güter, die nur Gott allein von Natur zukommen. Was über die Natur des Menschen hinausgeht, aber dem Engel zukommt und darum also doch im Bereich des Geschöpflichen bleibt, ist für den Menschen nicht übernatürlich, sondern außernatürlich, weil nur die Güter göttlicher Ordnung in der Theologie übernatürlich genannt werden.

Da die ganze Schöpfung Gottes freies Werk ist, so sind alle Güter der Schöpfung Gaben Gottes an die Geschöpfe. So spricht die Theologie von den natürlichen, übernatürlichen und außernatürlichen Gaben Gottes an die Menschen. — Gott schuf in voller Freiheit; aber wenn Gott z. B. einen Menschen erschaffen wollte, dann mußte er ihn mit allem ausstatten, was zum richtigen Menschen gehört. Das konnte der Mensch unter der Voraussetzung, daß Gott ihn frei erschaffen wollte, als zu seiner Natur gehörig beanspruchen. Darum nennt man die natürlichen Gaben Gottes an die Menschen auch den Naturanspruch, dona Dei naturae hominis

debita. Dagegen ist es das Charakteristische der übernatürlichen und außernatürlichen Gaben Gottes an die Menschen, daß sie dona Dei naturae hominis superaddita, indebita, gratuita sind. Dem entspricht es auch, daß der Mensch die übernatürlichen und außernatürlichen Gaben Gottes verlieren kann ohne wesentliche Verletzung der Natur.

B. Existenz.

Nun fragt es sich: Gibt es denn über die natürlichen Gaben hinaus auch noch über- und außernatürliche Gaben Gottes an die Menschen? Darauf kann nicht menschliche Erfahrung und Wissenschaft sichere Antwort geben, sondern nur die göttliche Offenbarung. Tatsächlich gibt diese darüber hochwichtige Aufschlüsse, die zugleich die Grundwahrheiten der ganzen Schöpfungs- und Erlösungstheologie ausmachen [1].

1. Im Anfang, so belehrt uns das erste Blatt der Hl. Schrift, schuf Gott Himmel und Erde, d. h. die sichtbare und die unsichtbare Welt. Mit besonderer Überlegung, wenn man so sagen darf, und Liebe schuf Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde aus Leib und Seele und machte ihn zum Herrn der sichtbaren Welt (Genes 1, 26/30; 2, 7). Schon von Natur aus war die Seele des Menschen ein Ebenbild Gottes, weil sie als unsterblicher, mit Verstand und freiem Willen begabter Geist Gott ähnlich war (natürliches Ebenbild Gottes). Aber darüber hinaus hat Gott nach der aus der Offenbarung geschöpften ausdrücklichen Lehre des Konzils von Trient (5. Sitzg. c. 1.: D. 788; NR. 221) den Menschen in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen, d. h. er hat ihn mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet. Gott allein ist wesenhaft heilig; er ist der Dreimalheilige, aller anderer Heiligkeit Norm und Urbild und Quell. Durch die heiligmachende Gnade hatte der Mensch eine über alle geschöpflichen Ansprüche weit hinausgehende Vollkommenheit erhalten, die Heiligkeit des der göttlichen Natur teilhaftig gewordenen (2 Petr 1, 4) Gotteskindes; darin lag eine neue, ganz übernatürliche Ähnlichkeit mit Gott (übernatürliches Ebenbild Gottes). Und Gott hatte dem Menschen auch ein ganz übernatürliches Ziel gesetzt; als Kind Gottes sollte der Mensch Erbe Gottes werden, einmal in der beseligenden Anschauung Gottes (visio Dei beatifica) und in unlösbarer Liebe mit Gott vereint im Himmel eine ewige Glückseligkeit ge-

[1] Ausführlicher, als es hier geschehen kann, handelt darüber jede katholische Dogmatik, z. B. Pohles Lehrbuch der Dogmatik, neubearb. von Michael Gierens, Paderborn, Schöningh, I.[9]. 1936, S. 471/557 (Christliche Anthropologie) und II.[8] 1932, S. 337/584 (Gnadenlehre) oder Joh. Pet. Junglas: Die Lehre der Kirche. Eine Laiendogmatik. Buchgemeinde Bonn 1936, besonders §§ 20/23 (Der Mensch, sein Ursprung, seine Natur, Erhebung und Fall) und §§ 42/46 (Der begnadete Mensch). Kirchliche Lehrentscheidungen werden zitiert nach Denzingers Enchiridion Symbolorum. Ed. 18/20. von Joh. B. Umberg, Freiburg i. Br., Herder, 1932 (abgek.: D u. Rand-Nr. des betreff. Textes) und nach dem sog. deutschen Denzinger: Jos. Neuner und Heinrich Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Regensburg, Pustet 1938 (abgek.: NR u. Textnummer).

nießen. Gerade weil Gott dem Menschen dieses übernatürliche Ziel gesetzt hatte, hatte er ihn auch mit übernatürlichen Gaben ausgestattet, damit der Mensch dieses Ziel erreichen könnte. So konnte der frühere Katechismus sagen (Zusatz zu Fr. 444): „Übernatürlich nennen wir dasjenige, was sich auf die himmlische Seligkeit bezieht und so erhaben ist, daß kein Geschöpf von Natur darauf Anspruch machen und es auch mit seinen natürlichen Kräften in keiner Weise erreichen kann." — Mit der heiligmachenden Gnade hatte Gott nach der Offenbarung und Lehre der Kirche dem ersten Menschen im Paradiese auch noch einige *außernatürliche* Gaben verliehen: Der Mensch sollte nicht sterben und befreit bleiben von Krankheit und Schmerzen; er besaß eine höhere Erkenntnis und wurde nicht von böser Lust versucht. Weil diese Gaben zwar über den Naturanspruch des Menschen hinausgehen, aber immerhin doch im Rahmen geschöpflicher Vollkommenheit (des Engels) liegen, heißen sie nicht übernatürlich, sondern außernatürlich. — Diese ganze natürliche, übernatürliche und außernatürliche Ausstattung hatte Adam nach der weiteren Lehre der Kirche nicht nur für sich allein erhalten, sondern auch für alle seine Nachkommen; sie sollten dieselbe von ihm erben. Das war die Ausstattung des Menschen im *Urzustand*.

2. *Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut* (Genes 1, 31). *Woher kam aber das Böse in die Welt?* Nicht von einer dinglich bösen Materie, auch nicht von einem gottwidrigen Prinzip, einem Gott der Finsternis, sondern *durch Mißbrauch des freien Willens von seiten der Geschöpfe*, der Engel und Menschen. Denn *alles*, was es in der Welt gab, war ja von Gott *gut geschaffen*. „Auch der Teufel und die andern bösen Geister sind von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, aber sie sind durch sich selbst schlecht geworden. Der Mensch jedoch sündigte auf Eingebung des Teufels" (4. Laterankonz. D. 428; NR. 171). *Adam sündigte und verlor* zur Strafe dafür *persönlich und für alle seine Nachkommen* die ganze *übernatürliche und außernatürliche Ausstattung*, also die heiligmachende Gnade, das übernatürliche Ebenbild Gottes, und die damit verbundenen außernatürlichen Gaben. Die *natürliche Ausstattung* des Menschen aber ging *nicht verloren*, wurde *auch nicht wesentlich verletzt*; sonst wäre Adam nach der Sünde kein richtiger Mensch mehr gewesen. Aber infolge des Verlustes der außernatürlichen Gaben war der Mensch jetzt Leiden und Schmerzen und dem Tode verfallen, der höheren Erkenntnis beraubt und von der in ihm wachgewordenen bösen Begierlichkeit zu weiteren Sünden versucht. Das bedeutete, wenn auch nicht den Verlust, so doch eine gegenüber dem Urzustand nicht geringe *Schädigung* der natürlichen Lebens-, Erkenntnis- und Willenskraft des Menschen. Der ganze Adam wurde durch den Sündenfall an Leib und Seele zum Schlechteren gewandelt (Konz. v. Trient. 5. Sitz. c. 1; D. 788; NR. 221). Das natürliche Ebenbild Gottes ging nicht verloren, aber es wurde verunstaltet. — *Nach der Sünde* befand der Mensch sich nun nicht einfach in einem Stande rein natürlicher Ordnung, sondern in dem sündigen Zustande des *aus übernatürlicher Ordnung und Verpflichtung gefallenen*, nach wir vor zur Übernatur verpflich-

teten, aber dafür aus sich ganz unfähigen Menschen. Diesen Zustand des gefallenen Menschen erben alle Menschen von Adam, und zwar zunächst die Erbsünde. Sie besteht darin, daß wir ent-heiligt, d. h. ohne die heiligmachende Gnade als Kinder des Zornes (Eph 2, 3) zur Welt kommen. Dieser Mangel unserer Seele an der Heiligkeit, d. h. an der gottgewollten übernatürlichen Ausstattung ist sündig, weil er dem Willen Gottes widerspricht; und er ist Erbsünde, weil er von Adam geerbt ist. Ebenso ging der Verlust der außernatürlichen Gaben von Adam auf alle Menschen über als Folgen der Erbsünde; sie liegen in der Verdunklung des Verstandes, in der bösen Begierlichkeit und in der Unterwerfung unter das Gesetz des Leidens und des Todes. Auch die Erde traf der Fluch der Sünde (Genes 3, 17). — So hätte infolge der Sünde Adams kein Mensch die ewige Seligkeit in der Anschauung Gottes erreichen können, wenn Gott sich nicht der Menschen erbarmt hätte.

3. Nun ist es aber die Frohbotschaft des Christentums, die als Verheißung schon im Protoevangelium (Genes 3, 15) an die Menschen erging, daß Gott sich der Menschen erbarmte. Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (Joh 1, 14). In dem Gottmenschen Jesus Christus haben Gott und Geschöpf in der denkbar höchsten Erhebung der Natur zur Übernatur, in der hypostatischen Vereinigung der Menschennatur mit der zweiten Göttlichen Person sich wieder zusammengefunden. Und Jesus Christus hat durch sein Leiden und Sterben für die Sünden der Menschen Genugtuung geleistet und die verlorenen übernatürlichen Gaben für die Menschen als die Gnaden der Erlösung wiedererworben; er hat weiter seine Kirche als Heilsanstalt für alle Menschen gestiftet, damit sie die Gnaden der Erlösung allen vermittele und so alle Menschen ihrem ewigen himmlischen Ziele zuführe. So ist der Stand des gefallenen Menschen durch Jesus Christus gewandt worden in den Stand des erlösten, begnadeten Menschen. Das bedeutet allerdings nicht eine Wiederherstellung des Urzustandes in jeder Hinsicht. Wir werden geboren für diese Welt durch die leibliche Geburt von unsern Eltern, ausgestattet mit den natürlichen Gaben, aber belastet mit der Erbsünde, d. h. behaftet mit dem Mangel der übernatürlichen Gaben, besonders der heiligmachenden Gnade. Kraft der Verdienste Jesu Christi werden wir dann aber in der hl. Taufe wiedergeboren für das Reich Gottes aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste (Joh 3, 5); dadurch erhalten wir die heiligmachende Gnade und werden Kinder Gottes, die als solche nicht aus dem Geblüte, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind (Joh 1, 12/13). Dem Getauften steht dann die ganze Fülle der durch Christus verdienten Gnaden und eingesetzten Gnadenmittel zur Verfügung zur Erreichung seines ewigen Heiles. Die durch die Sünde Adams verlorengegangenen außernatürlichen Gaben bleiben auch für den erlösten und begnadeten Menschen verloren. Für ihn gibt es nur mehr Natur und Übernatur.

C. Inhalt.

Nun müssen wir noch den Inhalt an Gütern und Gaben Gottes an die Menschen in den verschiedenen Bereichen der Natur, Übernatur und Außernatur etwas genauer kennenlernen; nicht erschöpfend — er ist unerschöpflich —, sondern nur insoweit, als es zur Vervollständigung des Gesagten und um späterer Fragestellungen willen notwendig ist. In den Ausführungen zur Existenz von Natur und Übernatur war durchweg nur die Rede von der jeweiligen inneren Ausstattung des Menschen. Hier wird auch die äußere Ausstattung in Betracht zu ziehen sein, die oben bei der Begriffsbestimmung der Natur schon mitgenannt worden ist. Daneben sind außer dem Wesentlichsten, dem natürlichen und übernatürlichen Leben des Menschen, einige Kräfte der Natur und Übernatur im Menschen besonders namhaft zu machen; und endlich ist auch das Mitwirken Gottes mit diesen Kräften im Menschen zu berücksichtigen. Das beigegebene Schema soll alles einprägsam veranschaulichen.

Nach Pohle/Gierens gehören zur Natur folgende Stücke: „1. alles, was das spezifische Wesen eines Dinges innerlich konstituiert, seien es nun essentielle oder integrierende Wesensbestandteile; 2. alles, was aus dem Wesen des Dinges spontan hervorgeht (z. B. Anlagen, Talente, Kräfte) oder doch durch eigene und fremde ausbildende Beeinflussung daraus hervorgehen kann (z. B. Kunstfertigkeit, Dressur); 3. alles, was zwar außerhalb des betreffenden Dinges liegt, aber doch zu seinem Fortbestehen (z. B. Nahrung, Luft) zu seiner Tätigkeit (z. B. concursus naturalis Dei), zu seiner Entwicklung (z. B. Unterricht, Gesellschaft, Staat) und zu seiner Zielerreichung (z. B. Gotteserkenntnis, Willensfreiheit) notwendig ist. Will man diese drei Momente auf ihren kürzesten Ausdruck bringen, so kann man sie mit einem Worte als „Naturanspruch" (debitum naturae) bezeichnen" (I.[9] 499). Wendet man diese allgemeine Umschreibung des Inhaltes der Natur auf den Menschen an, so kann man den „concursus Dei naturalis", die Gotteserkenntnis und Willensfreiheit, vom Menschen aus gesehen, wohl richtiger zur inneren Ausstattung rechnen und zwischen äußeren und inneren Gaben der Natur so scheiden, wie es in dem Schema geschieht. An inneren natürlichen Gaben besitzt der Mensch also zunächst seine konstitutiven Bestandteile des Leibes und der Seele; ferner die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, besonders Verstand und freien Willen, und endlich den concursus Dei naturalis. Dieser concursus naturalis ist die für jede geschöpfliche Tätigkeit notwendige Mitwirkung Gottes. Gott muß als Erstursache bei jeder Tätigkeit der Geschöpfe oder Zweitursachen mitwirken, weil die Zweitursache ohne wirksame Bestimmung durch die Erstursache nicht wirken kann (Pohle/Gierens I.[9]. 447). Dazu kommen als äußere natürliche Gaben alle Güter seiner natürlichen Umwelt, die Güter der sichtbaren Schöpfung, der Natur und Kultur, besonders Familie und Volk, Gesellschaft und Staat, Bildung, Kunst und Wissenschaft. — Im Urzustande hatte der Mensch neben den bereits erwähnten außernatürlichen inneren Gaben an äußeren Gütern die ganze besondere Umwelt des Paradieses, die mit der Sünde Adams verlorenging. Auch nach

<table>
<tr><td colspan="6">Gott
Vater, Sohn und Hl. Geist
Jesus Christus
in der Herrlichkeit des Vaters</td></tr>
<tr><td rowspan="2">übernatürliche (gratuita)</td><td>in der Ewigkeit</td><td colspan="2">Das ewige Leben d. i. die Anschauung Gottes und Vereinigung mit Gott in ewiger Liebe</td><td></td><td>Der ganze Himmel (um den Seligen in der Ewigkeit)</td></tr>
<tr><td>in dieser Zeit</td><td>Das übernatürliche Leben d. i. die heiligmachende Gnade</td><td>übernatürliche Kräfte: göttl. und sittl. Tugenden</td><td>Concursus Dei supernaturalis d. i. die wirkliche, helfende Gnade</td><td>Die ganze Welt der Erlösung vor und um uns: die Offenbarung; Christi Werk, Lehre u. Beispiel; die hl. Kirche, Sakramente, Heilige</td></tr>
<tr><td colspan="2">aussernatürliche (gratuita)</td><td>Freisein von Leiden und Tod</td><td>Höhere Erkenntnis und Freiheit von böser Lust</td><td></td><td>Das Paradies</td></tr>
<tr><td colspan="2">natürliche (debita)</td><td>Das natürliche Leben: Leib und Seele</td><td>natürl. Kräfte: Verstand und freier Wille</td><td>Concursus Dei naturalis</td><td>Die ganze Welt der Schöpfung um uns: Natur u. Kultur, Familie, Volk, Staat, Kunst, Wissenschaft</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td colspan="3">innere</td><td>äussere</td></tr>
<tr><td colspan="6">Gottes Gaben an die Menschen</td></tr>
</table>

(Eph 1, 7; 2, 7; 3, 8) in den Angaben des Schemas an übernatür- Christus seufzt die ganze Schöpfung noch unter dem Fluch der Sünde und liegt in Wehen (Röm 8, 22) und ist dem Menschen trotz aller Güter, die sie ihm bietet, doch auch vielfach eine Quelle von Leiden und Versuchungen; aber auch sie hat durch Christus die Hoffnung künftiger Verklärung (Röm 8, 19/22).

Die Übernatur kommt hier nur soweit in Frage, als sie für den erlösten Menschen wiederhergestellt ist. Es ist das Reich der Gnade Christi, deren Überfülle (Röm 5, 20) und Reichtümer

lichen Gaben, geschieden nach solchen in dieser Zeit und in der Ewigkeit, nur insoweit angedeutet sind, als sie unser Thema berühren. Für diese Zeit ist die Scheidung in innere und äußere Gaben besonders notwendig; an letzteren kommen nur die Güter der Erlösung praktisch in Frage; von den äußeren Gaben der Übernatur im Urzustand wissen wir ja auch faktisch nichts. Diese übernatürlichen Gaben sind im besonderen Sinne göttliche Gnaden, weil sie eben ganz und gar dona gratuita sind. In der Regel versteht man aber in noch engerem Sinne unter göttlicher Gnade nur die inneren übernatürlichen Gaben: Gnade nennen wir (nach dem Diözesankatechismus S. 70) jede innere Gabe, die uns Gott zu unserem ewigen Heile verleiht. Der alte Katechismus hatte noch genauer gesagt (Fr. 444): „Unter göttlicher Gnade verstehen wir jede innere, übernatürliche Gabe, welche uns von Gott um der Verdienste Jesu Christi willen zu unserem ewigen Heile verliehen wird." Es gibt hauptsächlich zweierlei Gnaden, die schon mehrerwähnte heiligmachende Gnade und die uns hier zuerst als concursus Dei supernaturalis begegnende helfende Gnade, auch wirkliche Gnade genannt; sie besteht darin, daß Gott unsern Verstand erleuchtet und unsern Willen bewegt, das Böse zu meiden und das Gute zu tun. Bekanntlich hat Pelagius viele über seine Irrlehre lange dadurch getäuscht, daß er zunächst nur die natürlichen Kräfte des Menschen, besonders den Willen als Gnade anerkannte; und dann, weiter gedrängt, auch noch Christi Beispiel und Lehre als Gnade zugab. Aber natürliche Kräfte sind dona debita und können nur im weitern Sinne als gratia naturalis angesehen werden; und Christi Beispiel und Lehre sind gratia supernaturalis externa; eine eigentliche innere übernatürliche Gnadenhilfe gab Pelagius nicht als notwendig zu. An äußeren übernatürlichen Gaben sind in dem Schema hauptsächlich solche genannt, die für die Kirchengeschichte von Bedeutung sind.

Zur Vervollständigung des Schemas sind dann auch die übernatürlichen Gaben der Vollendung in der Ewigkeit beigefügt. An der Spitze des Ganzen steht Gott als Urheber und Ziel aller Natur und Übernatur; die Drei Göttlichen Personen und Jesus Christus in der Herrlichkeit des Vaters aber sollen die besonderen Beziehungen derselben zu den Reichen der Natur und der Gnade andeuten.

Zum Schluß noch einige grundsätzliche Feststellungen über das Verhältnis von Natur und Übernatur/Gnade zu einander:

1. Natur und Übernatur dürfen nicht als dualistische Gegensätze und auch nicht als einander ganz fremde Ordnungen aufgefaßt werden. Der eine Gott hat beide geschaffen und sie zu einander hingeordnet.

2. Es kann also auch keinen in sich sachlich begründeten unvereinbaren Gegensatz geben zwischen recht verstandener Natur und recht verstandener Übernatur/Gnade und zwischen den Werten und Forderungen beider Ordnungen. Infolge menschlicher Fehlerhaftigkeit oder auch unter dem Einfluß des bösen Geistes können allerdings irrige Auffassungen oder böser Wille bei den Vertretern der einen oder

der andern oder beider Ordnungen zu Mißverständnissen und Konflikten zwischen beiden Ordnungen führen.

3. Die Übernatur/Gnade vernichtet oder vergewaltigt die Natur nicht; im Gegenteil, sie setzt sie voraus, erhebt und vollendet sie, Gratia naturam supponit, elevat et perficit. Im begnadeten Menschen sind Gnade und Natur, so verschieden sie auch von einander sind, doch nicht von einander geschieden (wie etwa zwei Stockwerke eines Hauses), sondern innigst mit einander verbunden und von einander durchdrungen.

4. Die Übernatur/Gnade ist eine und dieselbe für alle Menschen. Sie ist übervölkisch und überzeitlich, keinem Volk und keiner Zeit, keiner Rasse und keiner Kultur feindlich, aber auch keiner ausschließlich verbunden, sondern allen vereinbar. Wohl aber kann bei der Aufnahme der einen und für alle gleichen Übernatur/Gnade und in den sichtlichen und geschichtlichen Wirkungen der Gnade an der Natur jedes Volk und jede Zeit, jede Rasse und jede Kultur die eigene Art fruchtbar werden lassen. (Fortsetzung folgt).

Die Bination

Von Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier.

Die Binationsvollmacht.

„Sufficit sacerdoti unam in die una celebrare Missam, quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit. Non modica res est unam Missam facere, et valde felix qui unam digne celebrare potest.“ So gab schon Alexander II. (1061 bis 1073) mit treffender Begründung das Verbot, mehrere Messen am gleichen Tage zu lesen. Gratian nahm es in seine Sammlung auf (c. 53, D. I, de cons.). Es sollte damit wohl nicht ein absolutes Verbot der Bination ausgesprochen werden. Zum mindesten wurde sie aber für die Fälle, in denen Habsucht und menschliche Rücksichten den Beweggrund zu mehrfacher Zelebration bildeten, streng untersagt. Das beweist deutlich der Schlußsatz des Textes bei Gratian: „Qui vero pro pecuniis aut adulationibus saecularium una die praesumunt plures facere Missas, non aestimo evadere damnationem.“

Das Verbot fand zunächst kaum Beachtung. Es wurde in der Folgezeit erneuert, näher bestimmt und eingeschärft. Allmählich kam das Gesetz zur Durchführung. Mancherlei Zweifel blieben bestehen, besonders über Begriff und Umfang der „causa necessitatis“, des Notfalls, in dem eine Bination nach dem Wortlaut der Dekretale Innozenz III. vom Jahre 1206 (c. 3, X, III, 41) erlaubt war. Alte Bräuche blieben noch lange in Übung; an Übertretungen und groben Mißbräuchen hat es im Laufe der Jahrhunderte nicht gefehlt [1].

Das geltende Recht ist enthalten in can. 806 § 1 [2]. Die allgemeine

[1] Für die geschichtliche Entwicklung vgl. A. Roesch, Die Bination. Archiv f. kath. KR. 77 (1897), 43—80.

[2] Excepto die Nativitatis Domini et die Commemorationis omnium fidelium defunctorum, quibus facultas est ter offerendi Eucharisticum Sacrificium, non licet sacerdoti plures in die celebrare Missas, nisi ex apostolico indulto aut potestate facta a loci Ordinario.

grundsätzliche Norm lautet: „non licet sacerdoti plures in die celebrare Missas". Eine im gemeinen Recht selbst enthaltene Ausnahme besteht nur für das Weihnachtsfest und für Allerseelen. Das Privileg des Weihnachtsfestes geht auf alte Gewohnheit zurück, die bereits in der erwähnten Dekretale Innozenz III. (c. 3, X, III, 41) ausdrücklich gemeinrechtliche Anerkennung fand. Die Ermächtigung, am Allerseelentag dreimal zu zelebrieren, die von Benedikt XIV.[3] bereits für Spanien und Portugal, von Leo XIII.[4] für Lateinamerika gewährt worden war, wurde allgemein erst durch die Konstitution Benedikts XV. „Incruentum" vom 10. August 1915[5] erteilt, und zwar unter der Bedingung, daß die zweite Messe für alle Abgestorbenen, die dritte nach der Meinung des Hl. Vaters gelesen wird. Auch jene Priester, die auf Grund päpstlichen Indults immer dieselbe hl. Messe lesen, können seit der Entscheidung der Ritenkongregation v. 26. Januar 1920 (Decreta auth. n. 4356) an Weihnachten dreimal dieselbe Votivmesse, an Allerseelen dreimal dieselbe Requiemsmesse feiern.

An anderen Tagen des Jahres ist die Bination nur auf Grund eines eigenen apostolischen Indults oder kraft besonderer Ermächtigung des Ortsordinarius gestattet.

Der Ortsordinarius kann die Binationsvollmacht laut can. 806 § 2[6] nur für Sonntage und gebotene Feiertage verleihen, und zwar nur zu dem Zweck, durch die Bination den Gläubigen den Besuch der Pflichtmesse zu ermöglichen. Voraussetzung ist auch, daß kein anderer Priester, der die erforderliche Messe übernimmt, zur Stelle ist. Die Beurteilung der „notabilis fidelium pars", zu deren Gunsten die Bination erlaubt werden kann, ist ganz dem Ermessen des Ortsordinarius überlassen. Daß 20 Personen genügen, die sonst keine hl. Messe bekämen, ist sichere Doktrin. Bei Beurteilung der Notlage dieser Leute darf ihr schlechter Wille mit in Rechnung gestellt werden.

Das Recht, Bination für andere Tage zu gestatten, hat der Bischof nicht, auch nicht für den Tag des Ewigen Gebetes, wenn es ein Werktag ist. Privilegien dieser Art, die früher einzelnen Bischöfen in den Quinquennalfakultäten verliehen worden sind, wurden nicht erneuert. Aus besonderen Gründen kann jedoch auch heute unmittelbar beim Hl. Stuhl die Vollmacht zur Bination an anderen Tagen für Einzelfälle nachgesucht werden. Auch Trinationsvollmacht wurde wegen ungewöhnlicher Notlage für einzelne Länder gegeben.

Das Recht zur Bination in den konkreten Fällen muß aus den allgemeinen Diözesanverordnungen und den für die in Betracht kommende Kirche erteilten besonderen Privilegien festgestellt werden. Auf Grund einiger Beobachtung darf gesagt werden, daß man in der Seelsorge eine sehr weite Auslegung der geltenden Verordnungen zur Anwendung bringt,

---

[3] Constitutio „Quod expensis", v. 26. Aug. 1748. Codicis iuris canonici Fontes, II, 169.

[4] Litterae apost. „Trans Oceanum", v. 18. April 1897. Fontes III, 512.

[5] Acta Apost. Sedis, VII, 401; Fontes, III, 852.

[6] Hanc tamen facultatem impertiri nequit Ordinarius, nisi cum, prudenti ipsius iudicio, propter penuriam sacerdotum die festo de praecepto notabilis fidelium pars Missae adstare non possit; non est autem in eius potestate plures quam duas Missas eidem sacerdoti permittere.

die nicht selten mit deren Wortlaut nicht mehr zu vereinbaren ist. Die Rechtfertigung hierfür findet man gewöhnlich in der in irgendeiner Form bei fast allen Autoren[7] zu findenden Bemerkung, daß die Binationsvollmacht ein Real privileg sei, infolgedessen auch ohne weiteres dem Vertreter zustehe. Ein Unterschied zwischen rechtmäßiger und rein tatsächlicher Vertretung wird dabei nicht gemacht.

Gewiß ist der Grund für die Verleihung der Vollmacht die geistliche Notlage der Gläubigen, nicht Rücksicht auf die Person des Priesters. Das schließt aber keineswegs aus, daß einschränkende Bestimmungen vom Ordinarius beigefügt werden können, durch die vielleicht gerade der Uebergang der Vollmacht an den Vertreter von einer besonderen Genehmigung abhängig gemacht oder doch die Einholung einer besonderen Erlaubnis vorgeschrieben wird. Jedenfalls ist in erster Linie der Wortlaut des Indults und geltender Verordnungen zu prüfen. So ergibt sich z. B. aus der Prüfung der für die Diözese Trier jährlich unverändert in der Ausgabe 1 des Kirchl. Amtsanzeiger erscheinenden bischöfl. Verordnung, daß die Vollmacht als sachliches-persönliches Privileg angesehen werden muß. Der Rechtsnachfolger hat sie ohne weiteres. Der Vertreter aber besitzt sie nur in den dort vorgesehenen Fällen, in denen Krankheit oder Tod Unfähigkeit, Ausfall oder unvorhergesehene Verhinderung eines Priesters zur Folge haben. Bei näherem Zusehen wird man entdecken, daß diese eingehende Regelung sich als eine folgerichtige Anwendung der Vorschriften über die Residenzpflicht der Pfarrer erweist, die laut Vorschrift des Provinzialkonzils von Köln vom Jahre 1860 (p. II, c. 6) an einem Sonn- oder Festtag niemals ohne Erlaubnis abwesend sein sollen. Binationsprivilegien, die der Hl. Stuhl verleiht, sind in der Regel personal, kommen also dem Vertreter nicht zustatten[8].

Diözesanbestimmungen über Predigt oder Katechese in der Binationsmesse sind zu beachten[9].

Im Falle dringender Not, in dem überdies der Rekurs an den Ortsordinarius nicht mehr möglich ist, kann ausnahmsweise die Vollmacht, die der Ordinarius an sich geben könnte und müßte, präsumiert werden. Nachträglicher Bericht an den Ortsordinarius ist jedoch erforderlich „ad recognitionem causae", wie Noldin (III, n. 208, 2a) bemerkt.

Weiterhin gibt man eine Ausnahme von dem allgemeinen Verbot der Bination nur noch zu für den Fall, daß sie notwendig wäre „ad conficien-

---

[7] Vgl. z. B. Noldin, Summa theol. mor., III, n. 208, 2b; Vermeersch, Theol. mor., III, n. 319; Merkelbach, Summa theol. mor., III, n. 387.

[8] Cappello, De sacramentis, I, n. 733, 4. Vgl. jedoch Theol. prakt. Quartalschrift, 86, 1933, S. 156 f.

[9] Nach Trierischem Recht (Vgl. Verordnung v. 27. Oktober 1898. K. Amtsanz. 1898 S. 59). besteht Verpflichtung zur Predigt, mit Ausnahme gewisser hoher Festtage, die auch heute noch regelmäßig in den Vorbemerkungen zum Direktorium unter „De facultate binandi extraordinaria" aufgezählt werden, und der Predigtferien. „Quodsi quis exceptis his diebus decies per annum quacumque ex causa doctrinam christianam omiserit, binandi facultas ipso facto exspirat." Die alte Verordnung war stark auf kleinere Verhältnisse, der Pfarrei mit einem Seelsorger, zugeschnitten. Ziel war, jedem Kirchenbesucher die Gelegenheit zum Anhören einer Predigt zu geben.

dum Viaticum". Unter normalen Verhältnissen dürfte das, da infolge der heutigen Verkehrsverhältnisse das Allerheiligste sehr leicht und schnell aus einer Nachbarkirche geholt werden kann, in unserer Gegend kaum zutreffen. Möglich ist wohl noch darüber hinaus in einem Fall äußerster Notlage die Anwendung von Epikie. Man nehme an, es wäre an einem Tage mit ungewöhnlich großem Andrang die Konsekration des Ziboriums vergessen worden. An sich müssen, sofern konsekrierte Hostien von anderswoher nicht beschafft werden können, die Gläubigen unter Darlegung des Sachverhalts fortgeschickt werden. Das ist richtiger und deshalb trotz der Ueberraschung auf der einen und Demütigung auf der anderen Seite objektiv die beste Maßnahme, die getroffen werden kann. Vermeersch läßt jedoch für einen besonders schwierigen Fall, ohne zwischen Feiertag und Werktag zu unterscheiden, die Bination als Ausweg zu, indem er beifügt: „Si tamen timendae sint irae, blasphemiae, aut alia scandala, praesumenda erit potius licentia binandi, cum hoc nulli praecepto divino repugnet [10]."

Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte begünstigte die Bination. Privilegien werden weitgehend erteilt. In der Auslegung geltender Gesetze und Verordnungen ist man sehr weit und entgegenkommend. In der Praxis wird die Bination viel geübt. Man will die Gläubigen eben zum hl. Opfer hinführen, dem Mittelpunkt des christlichen Kultes, dem Quell der Gnaden. Man will es den Gläubigen leicht machen. Man weist mit Recht darauf hin, daß so die hl. Kommunion, wie es ihrem Wesen als Teilnahme am hl. Opfer entspricht, überall in der hl. Messe ausgeteilt werden kann. Ist diese Entwicklung zu begrüßen? Soweit sie nicht ins Uebermaß ausschlägt, kann man unbedenklich mit Ja antworten. Aber es dürfte heute, das ist die Meinung des Verfassers, dem wahrscheinlich viele widersprechen werden, im ganzen geschaut, strengere Auslegung und eine Tendenz weiser Maßhaltung anzuraten sein. Der guten Sache dürfte damit besser gedient sein als durch zu großes Entgegenkommen. Wo Platzmangel die Einführung mehrer Gottesdienste erfordert, muß selbstverständlich, wenn ein anderer Priester nicht zur Verfügung steht, durch Bination abgeholfen werden. Bei Anordnung des Gottesdienstes muß auf Gewohnheiten und auch die Bequemlichkeit der Menschen, besonders dort, wo die Verhältnisse schwieriger und größer sind, Rücksicht genommen werden. Ein triftiger Grund zur Bination wird damit oft gegeben sein. Der Pfarrer wird die Gründe abwägen und die Entscheidung des Ordinarius nachsuchen und beachten. Zwar muß Rücksicht auf die Menschen genommen, anderseits aber auch beachtet werden, daß gerade in diesem Punkte zuviel Entgegenkommen eher schadet denn nützt. Der Sonntagsgottesdienst soll Gemeinschaftsdienst sein, würdig, feierlich, erhebend. Der Priester fordert die Teilnahme der Gläubigen im Namen der Kirche für Gott, dem sie diese Huldigung schulden. Wir dürfen also fordern. Wirkt sich nicht unsere Defensivhaltung, die leider eine Tatsache ist, bis hierher aus, bis zu diesem anscheinend recht nebensächlichen und peripherischen Punkt im großen Kreis der ernsten Seelsorgsfragen? In manchen kleineren Pfarreien ohne Filialen wäre an gewöhnlichen Sonntagen wohl

[10] Theol. mor. III, n. 320, 1.

besser der alten Sitte gemäß nur eine hl. Messe. Der Einwand, daß dann manche Gläubige nicht zur Kirche kommen können, dürfte nicht das Gewicht haben, das man ihm oft zumißt. Dafür wären die übrigen Familienmitglieder beisammen in der Kirche, man hätte einen schönen Gemeinschaftsgottesdienst, dem ungefähr alle Pfarrangehörigen beiwohnen, eine gefüllte Kirche; alle hörten die gleiche Predigt. So wäre auch noch die Möglichkeit geboten, daß der eine oder andere für einen kranken oder abwesenden Pfarrer aus der Nachbarschaft die Vertretung übernähme, für die dieser einen anderen vielleicht nur schwer oder mit größeren Unkosten bekommen kann. Bisweilen erfordert auch die Rücksichtnahme auf Gesundheitszustand und Leistungsfähigkeit des Priesters den Verzicht auf Einführung der Bination. Alle diese Gründe sind weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit von entscheidender Bedeutung. Aber sie verdienen doch Beachtung. Auf die allgemeine Haltung in dieser Frage sollten sie einigen Einfluß ausüben. Dem einzelnen Priester sollten sie Ansporn sein zu gewissenhafter Beobachtung der bestehenden Anordnungen. Ist die Ehrfurcht vor dem hl. Opfer der Hauptbeweggrund seines Handelns, so wird es sicher nicht zum Schaden sein für die Seelsorge.

Stipendium bei Bination.[11]

Das Meßstipendium, durch Gewohnheitsrecht eingeführt und von der Kirche zunächst nur geduldet, ist längst auch rechtlich ausdrücklich anerkannt. Als Beitrag zum Unterhalt des Priesters wird es gegeben und angenommen, „non quasi pretium consecrationis Eucharistiae aut Missae decantandae, sed quasi stipendium suae sustentationis", wie der heilige Thomas (2, 2, q. 100, a. 2 ad 2) bemerkt. Nur insoweit besteht ein Recht des Priesters auf das Stipendium, als die Kirche einen Unterhaltstitel anerkennt. Nur *einen* Unterhaltstitel aus der Meßapplikation billigt aber die Kirche dem Priester für einen Tag zu. Die hl. Messe sollte nicht Mittel oder Gelegenheit werden zur Befriedigung der Geldgier. Deshalb wurde gerade, wie aus dem Text bei Gratian ersichtlich, die Bination verboten. Ein eigenes Verbot, ein Stipendium anzunehmen, falls die Bination aus seelsorgerlichen Gründen gestattet war, bestand früher nicht. Aber schon seit langer Zeit galt die Annahme eines Stipendiums für die zweite Messe als unzulässig, und die Konzilskongregation hat im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts das Verbot oft ausgesprochen und eingeschärft. Das geltende Recht ist in can. 824 § 2 enthalten: Liest der Priester an einem Tage mehrere Messen und appliziert er eine davon zur Erfüllung einer Gerechtigkeitspflicht, so darf er, außer am Weihnachtstag, für eine andere kein Stipendium mehr annehmen. Statthaft ist jedoch die Annahme einer Vergütung auf einen anderen Rechtstitel hin.

Der Begriff der „applicatio ex titulo iustitiae" ist heute völlig geklärt. Die den Mitgliedern von Vereinen und Bruderschaften obliegende Applikationspflicht kann, wie die Kongregation wiederholt erklärt hat [12], in der Binationsmesse erfüllt werden.

---

[11] Eingehender hierüber insbes. E. Tenbörg, Die Meßstipendien nach dem C. I. C. Paderborn. 1934; G. Oesterle, Bination und Stipendium in Th. pr. Quartalschr., 88, 1935, 750—769.

[12] 14. Sept. 1878. Acta S. Sedis, XI, 283; 5. März 1887. Acta S. Sedis, XX, 39.

Zur Annahme eines Stipendiums für die Binationsmesse bedarf es also, abgesehen vom Weihnachtstage, eines eigenen apostolischen Indults. Viele Diözesen besitzen solche Privilegien, die auf Antrag des Bischofs für bestimmte Zeit — ad quinquennium, aber nicht in Verbindung mit den Quinquennalfakultäten — verliehen wurden und nach Ablauf dieser Frist erneuert werden müssen. Sie besagen, daß der Bischof binierenden Priestern gestatten kann, ein Stipendium anzunehmen, vorausgesetzt daß sie den Betrag zu dem ausdrücklich genannten frommen Zweck, gewöhnlich für die Heranbildung des Klerus, an die Diözesanverwaltung abgeben. Man beachte aber die von der Kongregation gewählte Formulierung, wonach der Bischof ermächtigt wird, „permittendi sacerdotibus Missam die festo itinerantibus ut applicare valeant secundam Missam iuxta mentem ipsius Ordinarii, ad effectum erogandi eleemosynam favore adolescentium qui ad sacerdotium aspirant [13]“. Die Bedeutung dieser heute gebräuchlichen Formel erhellt aus einer Entscheidung derselben Konzilskongregation vom 8. Mai 1920 [14]. Die Frage lautete: „An loci Ordinarius, vi indulti apostolici, adigere valeat presbyteros ut Missam binatam vel pro populo dispensatam applicent in favorem causae piae.“ Sie wurde bejaht und in ausführlicher Begründung wurde dargelegt, daß mit der Erteilung dieses Privilegs der Ortsordinarius zugleich ermächtigt werde, die Applikation nach seiner Meinung vorzuschreiben.

Ob der Ortsordinarius eine solche Auflage machen soll, ist nicht nur eine Frage der Zuständigkeit, sondern vor allem auch der pastoralen Klugheit. Er wird diese Beschränkung der Freiheit seiner Priester nur im Notfall zur Anwendung bringen, eher schon für die abrogierten Feiertage als für die Binationsmessen. Die Kongregation deutet in der Begründung an, daß auch sie diese Auffassung vertritt. Ob der Bischof nun aber eine Verpflichtung auferlegt hat, ist Tatsachenfrage. Würde er es tun, so müßte er naturgemäß Priestern, denen es an Meßstipendien fehlt, solche zur Verfügung stellen. Der Umstand, daß der Bischof ermächtigt ist, die erwähnte Anordnung zu treffen, deutet aber ohne Zweifel darauf hin, daß freiwillige Anwendung des Privilegs zum Nutzen des guten Zwecks, für den es gegeben ist, den Intentionen der höchsten kirchlichen Autorität durchaus entspricht. Es ist wünschenswert und ratsam, oft davon Gebrauch zu machen.

Abgabe des Stipendiums an den Ortsordinarius.

Die Regel scheint sehr einfach: Das Stipendium, das auf Grund apostolischen Indults für die Binationsmesse angenommen wurde, ist an den Ortsordinarius abzugeben. In der praktischen Anwendung dieser Regel ergeben sich jedoch Zweifel und Schwierigkeiten ohne Zahl. Die Anwendungsfälle sind in der Tat so vielgestaltig, daß sie von einheitlichen Regeln restlos kaum erfaßt werden. Verfehlungen gegen die kirchlichen Vorschriften bei Ablieferung des Stipendiums, zumeist im guten Glauben begangen, aber doch notwendig vielerlei Gewissensbedenken nach sich ziehend, waren und sind nicht selten. Insbesondere wurde weithin die Praxis beobachtet, daß der binierende Priester einfach für jede Binationsmesse die Diözesantaxe einschickte und den Ueberschuß für sich behielt.

[13] Indult für die Diözese Trier, zuletzt erneuert am 15. Januar 1936.

[14] Acta Apost. Sedis, XII, 536—542.

Zahlreiche Entscheidungen der Konzilskongregation sind in dieser Sache bereits ergangen, die letzte erst am 13. November 1937 [15]. Versuchen wir, die Hauptregeln festzustellen, die für Beantwortung der Frage, welcher Betrag in den Einzelfällen an den Ordinarius abzugeben ist, maßgebend sind.

1. Die Praxis, für die Binationsmesse nur die Diözesantaxe abzugeben und den Ueberschuß einzubehalten, kann nicht gebilligt werden.

Wie bei Weitergabe von Manualstipendien (can. 840 § 1) so ist auch bei Binationsmessen der ganze Betrag abzugeben, mit dem Unterschied nur, daß dort der Empfänger derjenige Priester ist, der die hl. Messe appliziert, hier der Ortsordinarius oder vielmehr die causa pia, zu deren Unterstützung das Privileg verliehen wurde. Das ist die Regel. Zwar gibt es Ausnahmen, aber die Ausnahme muß bewiesen werden. Der Beweis ist für jeden Einzelfall zu erbringen. Eine Praxis, die die Ausnahme zur Regel erhebt, führt in der Mehrheit der Fälle zur Verletzung des Rechts und ist deshalb zu mißbilligen. Demgemäß ist auch eine Diözesanverordnung, die allgemein die Abgabe der Diözesantaxe vorschreibt, die Einbehaltung des Mehrbetrags jedoch ohne Einschränkung gestattet, unerlaubt, rechtswidrig und ungültig. Sie verstößt gegen die vom höheren Gesetzgeber aufgestellte verpflichtende Norm, da sie Rechte verleihen will, die das ius commune ausdrücklich entzieht.

In wiederholten Entscheidungen hat die Konzilkongregation die vorgenannte Praxis — regelmäßig nur die Diözesantaxe abzugeben und den Mehrbetrag einzubehalten — ausdrücklich mißbilligt und bischöfliche Verordnungen, die eine Billigung ausgesprochen hatten, ungültig erklärt. Auf die Anfrage, ob dieser Brauch geduldet werden könne, lautete die Antwort immer wieder mit der in der Causa Lugdunen v. 31. Januar 1880 geprägten Formel: „Negative, nisi morali certitudine constet, excessum communis eleemosynae oblatum fuisse intuitu personae, vel ob maiorem laborem aut incommodum [16]". Die Antwort auf die Frage, ob eine bischöfliche Verordnung, die eine solche Regelung treffe, oder derartigen Brauch sanktioniere, zu Recht bestehe, lautete einfach, wie noch in der letzten Entscheidung v. 13. Nov. 1937: „Negative."

2. Nicht in allen Fällen muß der ganze Betrag des Stipendiums abgegeben werden. Auch kann der Ortsordinarius nicht verordnen, daß bei jeder Bination der ganze Betrag dem bestimmten Zweck zugeführt werde.

Es gibt eben Gründe, die dem Priester das Recht geben, den Mehrbetrag für sich zu behalten. Das Recht selbst anerkennt diese Gründe. Eine allgemeine bischöfliche Verordnung, die dieses Recht antasten wollte, wäre ungültig. So entschied auch die Kongregation in der bereits erwähnten Paderborner Sache am 10. Nov. 1917. Die Verordnung des Bischofs, daß von allen Priestern stets das ganze Stipendium der Binationsmesse abzugeben sei, wurde nur insoweit aufrechterhalten, als feststehe „excessum communis eleemosynae oblatum fuisse intuitu personae, vel ob maiorem laborem aut incommodum uti resolutum fuit in Lugdunen. coram H. S. C. die 31 ianuarii 1880". Die Formel der Lyoner

[15] Acta Apost. Sedis, XXX, 1938, 101—103.

[16] Angeführt auch in Paderbornen. v. 10. Nov. 1917. Acta Apost. Sedis, X, 1918, 368—373.

Entscheidung wurde hier also wörtlich, aber in einem anderen Sinne, zum Schutze der Rechte des Priesters angewandt. Der vom Bischof geltend gemachte Grund, daß die Versorgung der Geistlichen sichergestellt sei, wurde nicht anerkannt.

3. Der die Diözesantaxe übersteigende Betrag darf vom binierenden Priester einbehalten werden, wenn mit moralischer Gewißheit feststeht, daß der Mehrbetrag gegeben wurde „intuitu personae, vel ob maiorem laborem aut incommodum".

Zunächst kommt es einmal an auf den Willen des Gebers. Steht fest, daß er den Mehrbetrag gerade dem binierenden Priester zuwenden wollte, so ist dieser Wille zu achten. Die Frage hat hier nur Bedeutung für Manualstipendien. Für die Feststellung dieses Geberwillens gelten die gleichen Regeln, die von den Moraltheologen und Kanonisten (can. 840 § 1) über die Weitergabe von Manualstipendien entwickelt werden. Wie die Vermutung dafür steht, daß der ganze Betrag dem Priester gehören soll, der die Intention persolviert, so ist auch bei der Binationsmesse zunächst anzunehmen, daß das ganze Stipendium an den Ortsordinarius abzugeben ist. Der Geber kann seinen Willen ausdrücklich erklären. Es kann aber auch durch die Umstände klar sein, daß der Mehrbetrag gegeben wurde „intuitu personae". Im allgemeinen bedarf es wohl bei Manualstipendien einer ausdrücklichen Erklärung des Gebers. An sich kann der Priester um Ueberlassung des Mehrbetrags für sich selbst oder einen guten Zweck direkt bitten. Aber größte Zurückhaltung ist hierbei geboten. Der Priester suche auch den bloßen Schein der Geldsucht zu vermeiden. Der Geber kann nicht gestatten, von der Diözesantaxe etwas zurückzubehalten. Dazu hat er kein Recht, es sei denn, er wollte dem Priester das Geld überhaupt schenken, ohne diesen zu irgendeiner Leistung zu verpflichten. Unter diesen Umständen wäre die Gabe kein Meßstipendium mehr. In den praktischen Fällen liegt die Sache aber immer anders. Wenn der Geber dem Priester auch weitgehende Vollmacht geben sollte, so erwartet er doch immer, daß eine gewisse Anzahl von hl. Messen gelesen wird. Der Priester ist also dazu verpflichtet, die Gabe ist nicht reines Geschenk. Jede andere Auslegung verkennt die Wirklichkeit.

Eine Sonderstellung nehmen ein die Stiftungsmessen, die einen Teil der Pfarrdotation darstellen. Der Mehrbetrag ist auch gegeben „intuitu personae". Es gilt die in can. 840 § 2 für Stiftungsmessen aufgestellte Regel: „legitime retinetur excessus et satis est remittere solam eleemosynam manualem dioecesis in qua Missa celebratur, si pinguis eleemosyna locum pro parte teneat dotis beneficii aut causae piae". Das gleiche Recht wie für Stiftungsmessen muß gelten für Trauungs- und Begräbnismessen. Der die Diözesantaxe einer Lesemesse übersteigende Betrag kann als pfarrliche Stolgebühr einbehalten werden.

Als besondere Mühewaltung könnten in Betracht kommen: Gesang, Predigt, späte Stunde, weiter Weg. Eine Berechnung dieser verschiedenen äußeren Titel darf aber nur dann erfolgen, wenn es sich um besondere Mühewaltung handelt zugunsten jener, für die die Binationsmesse appliziert wird. Ist hingegen die Leistung bereits als Erfüllung einer Amtspflicht zu betrachten, so kann dafür nichts in Abzug gebracht

werden, einerlei ob der Amtsinhaber selbst oder ein anderer für ihn diese Obliegenheit erfüllt. Die Bination wird nur im Interesse der Gläubigen gestattet. Sie ist eine Funktion geordneter Seelsorge. Von Amts wegen ist sie geschuldet. Neben dem Amtseinkommen kann deshalb ein besonderer Entgelt nicht beansprucht werden [17]. Predigt, Katechese, weiter Weg können somit als Mehrarbeit nicht in Anrechnung gebracht werden, weil sie ganz und gar durch die Bedürfnisse der Seelsorge bestimmt und „ratione officii" geschuldet sind. Das gilt um so mehr, wenn für die Binationsmesse im Einvernehmen mit dem Ortsordinarius bereits eine eigene Vergütung anderweitig geleistet wird. Die Frage, ob der Gesang, falls die Binationsmesse als Amt gehalten wird, als Sondertitel in Anrechnung gebracht werden kann, ist nach den eben entwickelten Grundsätzen zu beantworten. Muß sie von Amts wegen als Amt gehalten werden, so ist die Frage zu verneinen. Besteht diese Verpflichtung nicht und wird sie auf Wunsch des Oblators als Amt gehalten, so besteht ein äußerer Titel zu Recht.

In der Diözese Trier gilt die Diözesanverordnung, daß an Sonn- und Feiertagen nur ein Amt zu halten ist [18]. Verkündigung von Messen ist nicht statthaft. Würde in der Diözese Trier der Priester die Binationsmesse als Amt halten, so verstieße er gegen die angeführte Diözesanverordnung. Ein Unrecht im eigentlichen Sinne würde er aber nicht begehen, wenn er auf den dadurch begründeten Titel äußerer Mehrleistung hin den entsprechenden Mehrbetrag für sich behielte [19].

Welche Messe der Priester als Binationsmesse betrachtet, für die er das Stipendium abgibt, ist gleichgültig. Er kann die behalten, die für ihn am vorteilhaftesten ist. Durchaus unzulässig wäre es aber, wenn er in schlauer Ueberlegung das Stipendium für die Frühmesse behalten, das Hochamt aber als Binationsmesse ansehen und dafür nur die Diözesantaxe abgeben wollte, weil er sich sagt, er könne beim Hochamt den Mehrbetrag wegen besonderer Mühewaltung (Gesang usw.) in Abzug bringen. Diese Sonderleistung ist von Amts wegen geschuldet und kann deshalb nicht als Rechtstitel maioris laboris aut incommodi geltend gemacht werden. Der zu Applikation für die Pfarrei verpflichtete Pfarrer, insbesondere der alleinstehende, sollte übrigens das Hochamt stets für die Pfarrei halten und niemals ein Stipendium dafür annehmen [20].

---

[17] Vgl. die Begründung der Kongregationsentscheidung v. 13. Nov. 1937.

[18] Bericht über die 5. Dechantenkonferenz am 17. und 18. Januar 1938, S. 58. Die ältere Erlasse erneuernde und zusammenfassende Verordnung lautet: „An Sonn- und Festtagen darf in allen Pfarr- und Vikariekirchen nur ein Amt gehalten werden; verkündete heilige Messen, stille und gesungene, dürfen an Sonn- und Festtagen nicht gehalten werden. Beide Verordnungen sind für die ganze Diözese verpflichtend. Abweichende lokale Gewohnheiten oder Gebräuche sind abzustellen." Vgl. hierzu Verordnung des B. Generalvik. v. 30. Mai 1938. Kirchl. Amtsanz. 1938, Nr. 167, S. 126.

[19] Das vorerwähnte Diözesanverbot ist nicht so zu verstehen, daß auch nicht in Ausnahmefällen aus besonderen Gründen ein zu verkündendes Amt gehalten werden könnte. Insbesondere sollen herkömmlich Aemter für Pfarrvereine, wie man sie in manchen Pfarreien findet, nicht davon betroffen werden.

[20] So in Form einer Verordnung für Pfarrer ohne Kaplan der Erlaß des B. Generalvikariats Trier v. 12. März 1919 (K. Amtsanz. 1919, Nr. 22, S. 40), wiederholt am 30. Mai 1938 (K. Amtsanz. 1938, Nr. 167, S. 127).

4. Der Bischof kann eine besondere Vergütung für die durch Einführung der Frühmesse entstehende Mehrarbeit festsetzen. So auch die Kongregation am 23. Mai 1861 auf eine Anfrage des Bischofs von Trier, ob für die Mehrarbeit ein Entgelt genommen werden könne: „Posse permitti, prudenti arbitrio Episcopi, remunerationem intuitu laboris et incommodi, exclusa qualibet eleemosyna pro applicatione Missae[21].“ Eine Verpflichtung dieser Art besteht für den Bischof nicht. Durch die Amtsübernahme hat sich der Seelsorger schon verpflichtet, das zu einer geordneten Seelsorge Erforderliche zu leisten, also auch die Bination, wenn sie notwendig ist. Eine gewisse Vergütung, die dann als Erhöhung des Gehaltes anzusehen ist, wird aber recht oft der Billigkeit entsprechen.

Wird die Vergütung von der Gemeinde aufgebracht, so bieten sich keinerlei Schwierigkeiten. Mit dem Meßstipendium hat die Sache dann nichts zu tun, höchstens insofern, als wie schon dargelegt, so ein neuer Grund entsteht, der aus sich allein schon verbietet, bei Abgabe des Stipendiums der Binationsmesse auf den Titel besonderer Mühewaltung hin etwas einzubehalten. Schwieriger wird die Lösung, wenn an der Kirche eine Frühmeßstiftung besteht, aus der die Entschädigung bestritten werden soll. Zweifel können offenbar nur entstehen, wenn Applikationspflicht mit der Zelebration verbunden ist und aus Stiftungsbestimmungen nicht klar hervorgeht, was für Zelebration, was für Applikation vergütet werden soll. Stände der Stifterwille fest, so wäre er einfach zu beachten. Für die Beurteilung der anderen Fälle, die freilich die Regel bilden, scheint von großer Bedeutung, daß bei uns die Frühmeßstiftungen sowohl Applikation für den vom Stifter benannten Zweck als auch Zelebration zum Nutzen der Pfarrei oder der Filiale bezwecken. Die Stifter beabsichtigten in der Tat, für die Mehrarbeit, die dem Seelsorgspriester entsteht, eine Vergütung sicherzustellen. Deshalb kann aus den Einkünften der Stiftung, wie die Kongregation bereits auf die Trierer Anfrage am 23. Mai 1861 entschied, „intuitu laboris et incommodi“ eine Vergütung zuerkannt werden, deren Höhe der Bischof zu bestimmen hat. Die für ähnliche Verhältnisse in der Diözese bereits ergangenen Anordnungen oder Verfügungen werden einen zuverlässigen Maßstab bei Zumessung der Vergütung darstellen. Der verbleibende Betrag wäre dann als eigentliches Stipendium zu betrachten und abzugeben. Kann die Stiftung, was im Einzelfall nachzuprüfen ist, als eine Art Pfründe (Benefizium) angesehen werden, oder sind die Einkünfte tatsächlich dem Pfarrer ins Gehalt eingerechnet, so genügt es, wenn die Diözesantaxe für die Binationsmesse abgegeben wird. Zumeist ist der Ertrag der Stiftung freilich so gering, daß er zur Bestreitung des eigentlichen Stipendiums in Höhe der Diözesantaxe und der allgemein in der Diözese für die Bination zugebilligten Vergütung nicht mehr ausreicht. Die Reduktion der Meßverpflichtungen kann auch in diesem Falle nur kraft apostolischer Vollmacht erfolgen.

[21] Acta S. Sedis, I, 15; desgl. Acta Apost. Sedis, X, 1918, 317. In der Diözese Trier wird bei Einführung der Bination eine besondere Vergütung verlangt, wenigstens 125 Mk. jährlich bei Bination im Pfarrort, bei Bination auf Filialen mehr, je nach Entfernung und entstehenden Unkosten. Vgl. Gebührenordnung v. 15. Februar 1924. Kirchl. Amtsanz. 1924, Nr. 28, S. 25. Eine in der ganzen Diözese gleichmäßige Regelung besteht jedoch nicht.

Dem Stifterwillen entspricht es, daß dabei ein Teil der Summe als eigentliches Stipendium, der andere (Proportion wie früher) als Vergütung für den Priester bezeichnet wird. Einfacher und idealer ist es natürlich, nur die Applikationsverpflichtung zu berücksichtigen und die Sondervergütung zu vernachlässigen resp. anderswie sicherzustellen.

Die Konzilskongregation lehnte es in der Entscheidung v. 13. Nov. 1937 ab, ein apostolisches Indult zu erteilen, das einen Pfarrer ermächtigt, aus den Einkünften von Legaten mit Meßverpflichtung an Feiertagen für die besondere Mühewaltung der Bination etwas zurückzubehalten. Es handelt sich dabei aber offenbar nicht um Stiftungen, die in Art unserer Frühmeßstiftungen gemacht sind. Das ergibt sich insbesondere aus dem Vergleich mit der oben bereits angeführten Entscheidung der Kongregation v. 20. Mai 1920 ad I.

Zum Abschluß könnte man eine Serie von Anwendungsfällen der entwickelten allgemeinen Regeln anführen. Es sei jedoch darauf verzichtet. Einmal aus der Hoffnung, daß die Anwendung aus dem Gesagten wohl zu finden ist; zum andern aus der Ueberzeugung, daß noch wichtiger ist als Kenntnis des Gesetzes bis in seine letzten Falten die seelische Haltung zum Gesetz in dem, der es beobachten soll: Ehrfurcht, Wille zu Beobachtung, Gewissenhaftigkeit.

Gott und Mensch im Alten Testament*

Nicht nur die Lehre einer Religion, sondern vor allem auch die lebendige Religion, d. h. die Frömmigkeit, wird in ihrem Wesen entscheidend bestimmt dadurch, wie Gott und Mensch in dieser Religion gesehen wird. Denn darauf beruht die Haltung, die der Mensch Gott gegenüber einnimmt, und diese innere Haltung ist das Wesen der Frömmigkeit. Wenn wir über Gott und Mensch im A. T. sprechen, so ist das für uns keine bloß geschichtliche Betrachtung über die Frömmigkeit eines fremden Volkes oder einer vergangenen Zeit. Der Gott des A. T. ist derselbe Gott, den wir bekennen und anbeten, und, was er uns in den Schriften seiner alttestamentlichen Propheten über sein eigenes göttliches Wesen und über unser von ihm geschaffenes menschliches Sein gesagt hat, das ist auch für uns göttliche Offenbarung und darum auch bestimmend für unsere Haltung Gott gegenüber. Wegen dieses „alttestamentlichen Einschlags" wird die christliche Frömmigkeit heute vielfach angefeindet. Teils beruhen diese Angriffe auf einem Mißverstehen des A. T., indem man irrtümlicherweise minderwertige religiöse Auffassungen darin zu finden glaubt, teilweise aber auch auf einer heute nicht seltenen Blindheit gegenüber echten und notwendigen religiösen Werten, die man nicht mehr gelten lassen will. Wir wollen hier keine Abwehr dieser Angriffe versuchen. Unsere Absicht ist nicht ein Disput mit dem Gegner, sondern wir wollen für uns selbst das Besondere und Wesentliche der alttestamentlichen Frömmigkeitshaltung klarlegen. In der richtigen Darlegung und Erfassung der religiösen Wahrheiten und Werte liegt ja auch ihre beste Begründung und Verteidigung.

---

* Vortrag, gehalten von Prof. H. Junker in einer Versammlung des Katholischen Akademikervereins in Essen am 16. März 1937.

Wir bezeichnen gewöhnlich den Monotheismus, die Verehrung eines einzigen Gottes, als den Vorzug und die besondere Eigenart der alttestamentlichen Religion gegenüber den andern gleichzeitigen heidnischen Religionen. Dabei müssen wir aber beachten, daß das wesentlich Entscheidende nicht bloß in der Einzahl der verehrten Gottheit liegt. An sich wäre auch eine Religion denkbar, die nur einen einzigen Gott, etwa als Volksgott, verehrt, und doch der religiösen Rang- und Wertstufe nach nicht höher stände als polytheistisches Heidentum. Innerlich und wesentlich wird der Wert einer Religion bestimmt durch den Inhalt ihrer Gottesvorstellung. Wir können hier natürlich nicht die alttestamentliche Gottesvorstellung nach allen Seiten hin uns vor Augen führen, sondern müssen uns darauf beschränken, das hervorzuheben, was das eigentlich Grundlegende und Unterscheidende gegenüber den andern alten Religionen ist. Dieses liegt darin, daß das A. T. Gott als den Schöpfer aller Dinge sieht.

In irgendeiner Form ist der Gedanke, daß die Welt das Werk der Gottheit sei, in allen Religionen vorhanden. Aber außerhalb der Bibel erscheint dabei die schaffende Gottheit nur als „Demiurg", d. h. als Weltbildner, der die Welt nicht in ihrem ganzen Sein erschafft, sondern die Weltdinge aus einem gegebenen Urstoffe gestaltet. Das A. T. dagegen betrachtet Gott als Schöpfer in absolutem und vollem Sinne, der alles außer ihm vorhandene Sein in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Tiefe erschaffen hat, also nicht nur die Form der Dinge, sondern auch den Stoff, aus dem sie bestehen. Vor der Schöpfung durch Gott liegt also für die Welt das reine Nichts. Das meint die biblische Theologie, wenn sie sagt: Gott hat die Welt aus dem Nichts erschaffen.

Um diesen alttestamentlichen Schöpfungsgedanken in seiner Bedeutung und Tragweite für die Religion ganz und richtig zu verstehen, müssen wir beachten, daß im A. T. die Schöpfung nicht als ein vorübergehender Akt Gottes gedacht wird, der für den gegenwärtigen Menschen in unendlicher Ferne am Anfang der Welt läge. Gott hat nicht mit der Schöpfung die Welt sozusagen auf eigene Füße gestellt. Im innersten Wesen des geschaffenen Seins ist es enthalten, daß es nicht auf eigenen Füßen im Sein stehen kann, daß es nicht losgelöst werden kann von der Macht des Schöpfers. Gottes schaffender Wille muß alles Sein tragen, so lange es bestehen soll. Die Welt und alles, was auf ihr geschieht, ruht im gegenwärtigen Augenblick ebenso voll und ganz auf dem ihr Dasein gebenden Schöpferwillen Gottes wie im ersten Augenblick ihres Werdens. Alles, was ist, kann nur sein und wirken, getragen von der schaffenden Allmacht Gottes.

So stark und unmittelbar ist der alttestamentliche Fromme sich dieser dauernden und völligen Abhängigkeit alles Seins von Gott bewußt, daß er auch dort Gott als erste tragende Ursache am Werk sieht, wo wir nur die geschöpflichen oder die zweiten Ursachen zu sehen gewohnt sind. Nicht als ob er diese zweiten Ursachen noch nicht gekannt hätte, aber er hatte ein unbeirrbares und richtiges Gefühl für die letzte Tiefe, aus der das Sein in all seinen Formen strömt. So wußte er z. B. natürlich um die Entstehung des Lebens aus der Zeugung, aber er war nicht so naiv, zu glauben, damit den Ursprung des Lebens durchschaut zu haben. Oft wird

daher im A. T. gesagt, daß Gott es ist, der den Menschen im Mutterschoße bildet. Z. B. die Mutter der makkabäischen Martyrerbrüder ermahnt ihre Söhne also: „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoße gebildet wurdet. Nicht ich gab euch Odem und Leben, noch fügte ich die Gliedmaßen eines jeden von euch kunstvoll zusammen. Der Schöpfer des Weltalls ist es, der den Ursprung des Menschen bewirkt, wie er allem Dasein gibt“ (2 Mak 7, 22 f.). Hier sehen wir greifbar vor uns, wie die alttestamentliche Frömmigkeit durch den Schöpfungsgedanken in ihrer Haltung Gott gegenüber innerlich bestimmt wird. Gott ist für den alttestamentlichen Frommen nicht nur mittelbar der Schöpfer, der am Anfang der Welt steht, sondern der alttestamentliche Mensch fühlt sich selbst direkt und unmittelbar von Gott geschaffen, d. h. ins Dasein gerufen und dauernd von Gottes Allmacht im Dasein getragen.

H. St. Chamberlain und nach ihm andere haben diesen biblischen Schöpfungsbegriff als eine der gesamten arischen Weltanschauung widersprechende semitische Zaubervorstellung bezeichnet und deswegen abgelehnt. Gegenüber dieser Auffassung ist zunächst zu sagen, daß der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts nicht nur der Denkweise der heidnischen Arier widerspricht, sondern ebensosehr der allgemeinen Weltauffassung der heidnischen Semiten. Die semitischen heidnischen Religionen der alten Zeit kennen ebensowenig wie alle andern Naturreligionen eine Schöpfung aus dem Nichts. Diese Vorstellung ist darum nicht rassisch bedingt, sondern sie ist religiöses Sondergut der biblischen Offenbarungsreligion.

Machen wir uns sodann die Bedeutung dieses alttestamentlichen Schöpfungsgedankens für die Eigenart der alttestamentlichen Religion klar. Die Annahme eines Urstoffes ist in den heidnischen Religionen ursprünglich kein Zug, der dem Nachdenken entspringt, sondern eine naive Voraussetzung. Wie der Mensch selbst nichts schaffen kann, wenn ihm nicht irgendein Stoff gegeben ist, den er zu seinem Werk umgestaltet, so kann er sich auch das Weltschaffen der Gottheit nicht vorstellen ohne einen vorher gegebenen Urstoff, aus dem alle Dinge gebildet werden. In der weitern religiösen Entwicklung wurde aber diese naive Vorstellung, indem sie in das eigentliche religiöse Denken hineingezogen wurde und dieses bestimmte, zum Ausgangspunkt eines folgenschweren religiösen Irrtums. Mochte man sich jenen Urstoff als der Macht der Gottheit unterworfen denken (er muß sich ja von ihr gestalten lassen), in seinem innersten Sein ist er von der Gottheit unabhängig. Er war ja ohne sie schon da. Die Gottheit beherrscht ihn nur von außen her, sie hat ihn durch ihre Macht unterworfen und ihrem Willen dienstbar gemacht. Es ist darum nur die folgerichtige innere Entwicklung dieser Vorstellung, wenn in der heidnischen Mythologie, besonders auch in der semitischen, die Weltschöpfung als ein Kampf der schaffenden Gottheit mit dem Urstoff dargestellt wird. Dieser Urstoff wird vor der Schöpfung gedacht als ein ohne feste Form und Gestalt durcheinander wogendes Urmeer oder Chaos, in dem sich die Urkräfte der Materie noch ohne Ordnung und Gesetz austoben und darum zerstörend wirken. Im babylonischen Mythos wurde dieses Chaos personifiziert als gewaltiger Drache.

Mit ihm kämpft der Schöpfungsgott Marduk, tötet ihn und bildet aus seinem Körper die Welt. Beachten wir durch die grotesken Ausdrucksformen des Mythos hindurch die dahinterstehende Weltanschauung. Für diese ist die Welt als geordnetes Ganzes wohl ein Werk der Gottheit. Von ihr stammt Ordnung und Gesetz in der Welt. Aber der Weltstoff und die Weltkräfte, denen sie Ordnung und Gesetz aufgezwungen hat, sind in ihrem innersten Sein nicht von der Gottheit geschaffen und stehen darum als ein anderes Urwesen oder Prinzip neben ihr. Gott ist nicht mehr einziger Ursprung alles Seins. Und auch Gottes Macht ist nicht mehr die einzige Quelle, aus der jede andere Macht strömt, denn die wilden Kräfte des Chaos stammen nicht aus der göttlichen Kraft, sondern werden nur durch diese gebändigt. Gottes Macht erscheint hier wohl noch als Uebermacht aber nicht mehr als wirkliche Allmacht. Dieser „weltbildende" Gott ist im Grunde nur ein in gewaltigem Ausmaß hinausprojiziertes Bild des Menschen selbst. Wie dieser mit der Natur und ihren Kräften ringt, um sie unter seinen Willen und seine Zwecke zu beugen, so denkt er sich auch das Wirken und Schaffen Gottes an der Welt als ein Bezwingen des Urstoffes und seiner Kräfte. Für die phantasiemäßige Vorstellung und das oberflächliche Denken ist ein solcher Gottesbegriff natürlich leichter zugänglich als der des biblischen Schöpfergottes. Doch das ist kein Vorzug. Gerade in dem Geheimnisvollen und Unbegreiflichen, das sie durch den Schöpfungsgedanken empfängt, beruht die religiöse Ueberlegenheit der alttestamentlichen Gottesvorstellung über jede andere der alten Zeit. Denn durch den Schöpfungsgedanken hat sie eine innere Stärke und Eindringlichkeit auf die Welt und den Menschen hin erhalten, die nicht mehr überboten werden kann. Die Macht des Schöpfers ist hier gesehen als die Macht im letzten möglichen Sinne, als die Macht, die nichts anderes neben sich hat, sondern alles andere erst schafft und trägt, als Allein-Macht, als reine und völlige Allmacht. Damit ist der Gottesbegriff in seinem innersten Kern erfaßt und dadurch sichergestellt in dem Fortschritt der menschlichen Geistesentwicklung. Denn nur der Schöpfergott ist als Gottesvorstellung auf die Dauer lebensfähig. Wenn Gott nicht als wirklicher Schöpfer der Welt (im biblischen Sinne) gedacht wird, so führt die folgerichtige Entwicklung des menschlichen Denkens dazu, entweder diesen Gott als überflüssig zu leugnen, da er ja untätig neben der Welt steht und sie nicht ihrem Sein trägt — so sind denn die heidnischen Götter überall beim Fortschritt der menschlichen Geisteskultur beiseitegeschoben worden — oder aber man ist gezwungen, Gott und Welt in eins zu setzen, indem Gott nur mehr als ein immanentes Weltprinzip betrachtet wird. Damit steht man aber im Pantheismus, in dem die Persönlichkeit Gottes verlorengeht, und damit der eigentliche Gottesbegriff. Als wirklicher Gott im religiösen Sinne, als Gott, den man anbeten und zu dem man beten kann, kann sich nur der Schöpfergott behaupten.

Damit haben wir die Bedeutung des Schöpfungsgedankens für die Religion als Lehre oder als Weltanschauung kurz umrissen. Nun wollen wir sehen, wie sich die Vorstellung von Gott als dem Schöpfer alles Seins auf die persönliche Frömmigkeitshaltung des alttestamentlichen Menschen auswirkt.

Als Schöpfer und Träger alles Seins tritt Gott im A. T. der Welt und insbesondere dem Menschen in einer so überragenden Größe und Wucht entgegen, daß der Mensch davon scheinbar ganz erdrückt wird und jede eigene Bedeutung verliert. Im Hinblick auf den Schöpfergott erscheinen dem alttestamentlichen Propheten die Völker der Erde als „ein Tropfen am Eimer und als ein Stäublein an der Waage" (Is 40, 15). Demütiges Bewußtsein, daß der Mensch aus sich nichts ist, und bereitwillige Anerkennung der alleinigen Größe und Macht Gottes, darin besteht im A. T. der grundlegende Akt der Religion, die Anbetung Gottes. Es ist bezeichnend, daß diese Anbetung im A. T. mit einem Worte ausgedrückt wird, das ursprünglich bedeutet: „sich niederwerfen". Indem der Mensch sich vor Gott in den Staub niederwirft, bekennt er, daß er selbst nichts ist vor Gott dem Alleingroßen und dem Alleinmächtigen. Diese „Anbetung aus dem Staube" ist ein unveräußerlicher Bestandteil der wahren Religion. Man braucht sie darum nicht zu rechtfertigen. Sie fließt notwendig aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott, wo Gott als Schöpfer anerkannt ist. Dagegen in einer Weltanschauung, in der Gott nicht als Schöpfer, sondern als eine der Welt innewohnende unpersönliche Lebenskraft gedacht, und darum der Mensch selbst als die höchste Entfaltung dieser göttlichen Lebensmacht betrachtet wird, hat freilich eine solche Anbetung keinen Sinn. Dort kann der Mensch wohl eine Art religiöser Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis in sich selbst haben, aber er kann nicht im eigentlichen Sinne die Gottheit anbeten, von der er selbst ein Teil oder eine Lebensäußerung zu sein glaubt. Zwischen solcher Weltanschauung und der biblischen Offenbarungsreligion hat ein Disput auch gar keinen Sinn. Hier liegen einfach grundverschiedene Standpunkte vor, zwischen denen man sich entscheiden muß. Wir, die wir in Gott nicht eine Welt- oder Lebenskraft, sondern den wirklichen Schöpfer der Welt und des Lebens sehen, können nicht anders, als diesen Gott auch als den bekennen, der er wirklich ist, als den, der allein Größe und Macht aus sich selbst hat, vor dem darum kein Geschöpf in eigener Größe stehen darf, sondern im Staube sein Nichts bekennen muß. Gerade darin liegt eine unvergängliche religiöse Bedeutung des A. T., daß es diese Haltung der demütigen Anbetung des Schöpfers so klar und scharf herausstellt. Und das hat seine besondere Bedeutung in einer Zeit, in der das Verständnis für die überwältigende Größe und Erhabenheit Gottes den Menschen zu entschwinden droht.

Wie die religiöse Demut, so empfängt nun auch noch ein anderes religiöses Grundgefühl durch den Glauben an Gott als den Schöpfer eine besondere Vertiefung und Verstärkung, nämlich das Gefühl der Abhängigkeit, das Bewußtsein, ganz in der Macht dieses Schöpfergottes zu stehen. Das ist ein Abhängigkeitsverhältnis, das nirgendwo sonst seinesgleichen hat. Jede andere Macht steht dem Menschen „gegenüber". Mag sie auch noch so übermächtig drohend da stehen, sie steht außerhalb des Menschen selbst. Es gibt eine Möglichkeit, ihr zu entfliehen oder sich wenigstens innerlich gegen sie abzuschließen. Anders der Schöpfer, der alles Sein des Menschen von innen her trägt und hält! Er steht nicht außerhalb des Menschen mit seiner

Macht, sondern im Innersten des Menschen selbst. Von ihm gibt es keinen Abstand, vor ihm gibt es keine Sicherung, ihm ist der Mensch ganz und gar ausgeliefert. Daraus entsteht ein eigentümliches religiöses Lebensgefühl, das seinen klassischen Ausdruck im 138. (139.) Psalm gefunden hat, wo der Psalmist schildert, wie Gottes Allwissenheit sein ganzes Wesen durchdringt, und Gottes Macht ihn von allen Seiten unentrinnbar umfaßt hält. Dem Dichter dieses Liedes standen noch keine abstrakten Begriffe zur Verfügung, um diese dargelegte Beziehung zwischen Gott und Mensch zu umschreiben. Um so packender und anschaulicher sind die Bilder und Vergleiche, mit denen er es tut. Er betet vor Gott:

„O Herr, du hast mich erforscht und kennst mich,
Du kennst mich, ob ich sitze oder stehe,
Du erkennst meine Gedanken schon von weitem her.
Du durchprüftest mich im Wandern und im Ruhen,
Ordnetest alle meine Wege voraus.
Denn das Wort ist noch nicht auf meiner Zunge, und —
Siehe, o Herr, du kennst es schon ganz genau.
Von rückwärts und von vorn hältst du mich umschlossen,
Und hast deine Hand auf mich gelegt.
Zu unbegreiflich ist dein Wissen für mich,
Zu erhaben, ich werde damit nicht fertig!
Wohin könnte ich gehen weg von deinem Geiste,
Wohin könnte ich fliehen vor deinem Angesichte!
Stiege ich hinauf in den Himmel, du wärest dort,
Breitete ich mein Lager aus in der Unterwelt, siehe du wärest da!
Nähm ich mir die Flügel der Morgenröte,
Um mich niederzulassen am äußersten Ende des Weltmeeres,
Auch dort würde deine Hand mich geleiten,
Und würde mich halten deine Rechte!
Und spräche ich: Die Finsternis soll mich verschlingen,
Und Nacht sei das Licht um mich her, —
Auch die Finsternis wäre nicht finster für dich,
Und die Nacht würde (für dich) hell sein wie der Tag!
Finsternis und Licht ist (für dich) gleich!
Denn du hast mein Innerstes geschaffen,
Indem du mich wirktest im Schoße meiner Mutter.
Ich preise dich darum, daß du so gewaltig und wunderbar bist.
Ja, wunderbar ist dein Wirken,
Und meine Seele ist sich dessen gar wohl bewußt!“

Dieses Bewußtsein, ganz in der Macht und Gewalt Gottes zu stehen, ruft nun im alttestamentlichen Menschen das hervor, was wir als „Furcht Gottes“ bezeichnen. Dieser Ausdruck ist geradezu zur Kennmarke für die alttestamentliche Frömmigkeit geworden. Er drückt auch wirklich ihr Wesen aus, aber er muß richtig verstanden werden. Das Alte Testament kennt Gottesfurcht von verschiedener Art. Es kennt zunächst die Furcht des Menschen vor Gott angesichts des sichtbar werdenden göttlichen Strafgerichtes. Es kennt ferner die Furcht Gottes als

plötzliche Gemütserschütterung bei außerordentlichen Offenbarungen der göttlichen Macht, wenn z. B. das Volk am Sinai durch die Erscheinung Gottes vor Furcht erschüttert wird und in solcher Furcht sich zum Gehorsam gegen Gottes Gebot bereit erklärt. Aber solche Furcht erschöpft nicht den Begriff. Wenn Gottesfurcht als Kern der Frömmigkeit gemeint ist, so bezeichnet sie keine vorübergehende Erschütterung des Gemütes, sondern eine dauernde geistige Haltung des innern Menschen. Der Fromme ist sich einerseits bewußt, immer und überall in der Macht Gottes zu stehen, seinem Wesen nach als Geschöpf ganz dem Anspruch des göttlichen Willens zu unterstehen und ihm vollständig ausgeliefert zu sein. Auf der andern Seite weiß der Fromme aber auch, sowohl aus der religiösen Urüberlieferung der Menschheit als auch aus dem Wissen um das eigene Innere, daß der Mensch in seinem jetzigen Zustande zur Selbstmächtigkeit neigt. Die Ursünde ging schon hervor aus dem Willen des Menschen, in unabhängiger Freiheit von Gott zu leben. Und seither liegt dem Menschen die heimliche Auflehnung gegen die ihn umfassende Macht Gottes und der Drang zur Selbstmächtigkeit gleichsam im Blute. Auch der alttestamentlich Fromme weiß um die rebellische Stimme seines Blutes, aber er gestaltet sein Handeln nicht nach ihrem blinden und ungestümen Drang, sondern nach der tiefern und reifern Einsicht in seine Situation als Geschöpf des allmächtigen Gottes. Weil er weiß, daß er ganz in der Macht dieses Gottes steht, darum will er keine sinnlose Empörung gegen diese allerletzte und tiefste Wirklichkeit, sondern er beugt sich innerlich und willig vor dieser Macht. Er will sein Leben leben in dieser allseitigen und vollständigen Abhängigkeit von der Macht und dem Willen Gottes. Er lebt darum sein Leben wie einer, der nie vergißt, daß er Gott als höchsten Herrn über sich hat, d. h. er lebt in der „Furcht Gottes".

Wir sehen damit ohne weiteres, daß die alttestamentliche Furcht Gottes in ihrer richtigen und reinen Ausprägung nichts mit kleinlicher Angst und Furcht zu tun hat. Hier zittert nicht ein in seinem Lebensgefühl erschütterter Mensch um seine Ruhe und Sicherheit vor einer unbekannten drohenden Macht, sondern hier liegt eine innerliche Lebenseinstellung vor, die aus einer tiefen Einsicht in die allerletzte und tiefste Wirklichkeit des Menschen hervorgeht. Es liegt eine reife Weisheit in dieser Haltung. Der Gottesfürchtige sucht nicht wie ein unreifer Tor seine Größe als Mensch in etwas, was er gar nicht wirklich sein kann, nicht in einer Eigenmächtigkeit, die er als Geschöpf wohl rebellisch versuchen, aber doch niemals verwirklichen kann, sondern er sieht die wirkliche Größe des Menschen darin, daß er sich aus innerer Einsicht an die Stelle stellt, die seine Natur als Geschöpf des allmächtigen Gottes ihm zuweist. Von hier aus verstehen wir den tiefern Sinn des bekannten alttestamentlichen Wortes, daß „die Furcht Gottes der Anfang und der Kern der Weisheit" sei (Spr 1, 7).

Die Gottesfurcht hält also in dem alttestamentlichen Frommen das Bewußtsein lebendig, daß er jeden Augenblick unter Gottes Macht steht und ihm verantwortlich ist für sein ganzes Tun. Gottes Macht erscheint damit als Gesetz für den Menschen, als Richtschnur seines Lebens und Tuns. Und wie Gottes Macht so hält nun auch Gottes Gesetz den Men-

schen ganz und gar umschlossen. Alle Beziehungen und Aeußerungen seines Lebens stehen unter dem Anspruch des heiligen und unerbittlich fordernden Gotteswillens. Es gibt gar nichts im Leben, was davon frei wäre. Damit wird eine gewaltige Verantwortung auf die Schultern des schwachen Menschen gelegt. So erhaben und umfassend ist die göttliche Forderung, daß der gefallene Mensch ihr nicht mehr vollkommen und rein entsprechen kann. Darum weiß das A. T. nicht nur um Sünde bei den „Sündern", d. h. denen, die sich gegen Gottes Gesetz bewußt auflehnen, sondern auch bei den „Gottesfürchtigen", die in grundsätzlicher Bereitwilligkeit gegenüber seiner Forderung leben. Dieses Sündenbewußtsein des Gottesfürchtigen in seiner besondern Eigenart finden wir ausgesprochen in dem Psalm 19. Bezeichnenderweise geschieht es im Anschluß an ein vorhergehendes Loblied auf die Erhabenheit und Heiligkeit des göttlichen Gesetzes:

„Das Gesetz des Herrn ist tadellos, es erquickt die Seele,
Das Gebot des Herrn ist wahr und treu, es verleiht Weisheit den Einfältigen,
Die Satzungen des Herrn sind recht, sie erfreuen das Herz,
Das Gebot des Herrn ist lauter, es macht leuchten die Augen..."

Am Schluß dieses Lobpreises beteuert dann der Psalmist seine innerliche Bereitwilligkeit gegenüber Gottes Geboten:

„Fürwahr dein Knecht läßt sich belehren durch sie, in ihrer Befolgung liegt ja reicher Lohn."

Dann aber, im Bewußtsein der menschlichen Schwachheit, die so oft vor der heiligen Forderung Gottes versagt, fährt er fort:

„(Unabsichtliche) Fehltritte, wer kann sie (alle) merken!
Von meinen verborgenen (Sünden) sprich mich frei!
Besonders aber vor den Übermütigen halte ferne deinen Knecht!
Sie mögen nicht Einfluß auf mich gewinnen, dann bleibe ich rechtschaffen,
Und bleibe frei von großer Untreue."

Auch in diesem Sündenbewußtsein bedarf die alttestamentliche Frömmigkeit keiner besonderen Rechtfertigung für den, der es in seiner Wesensart richtig versteht. Hier steht nicht ein ängstlicher und innerlich unfreier Mensch in erbärmlicher Armsünderhaltung vor seinem Gott, den er als eine unberechenbare Willkürmacht betrachtet, vor dessen Zorn er darum immer zittert, und den er wie ein feige zitternder Sklave dadurch besänftigen will, daß er sich schuldig bekennt. Solche Auffassung ist eine Karikatur, die nichts mit dem A.T. zu tun hat. Vielmehr das Sündenbewußtsein des Psalmisten geht hervor aus seinem Wissen um die Erhabenheit des göttlichen Gesetzes, das nicht nur durch grobe äußere Übertretung verletzt wird. Von solcher weiß sich ja der Psalmist frei. Aber er weiß auch, daß das Gesetz nicht bloß ein äußeres Verhalten verlangt, sondern die innerliche Hingabe des ganzen Menschen an Gott und sein Gesetz fordert. Als Hauptgebot, das er sich „als Denkzeichen an die Hand binden und als Marke an der Stirne tragen" sollte, war ja dem Israeliten eingeschärft: „Höre Israel, Jahve ist unser Gott,... Und du sollst Jahve, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft. Und die Gebote, die ich dir heute anbefehle, sollen dir im Herzen bleiben" (Dt 6, 4—6). Das ist kein Gebot neben andern, sondern bezeichnet die Gesinnung und die innere Haltung, aus der her-

aus die äußere Erfüllung des ganzen übrigen Gesetzes geschehen soll. Der Psalmist weiß nun, wie oft der Mensch gegenüber diesem Ideal der Gesetzeserfüllung versagt, wie oft seine Erfüllung nur äußeres Tun ohne jene innere freudige Hingabe ist, wie leicht und wie oft er sich in den innerlichen Regungen seines Willens in das Böse verstrickt, auch wenn es nicht zu äußerer Übertretung kommt. Er weiß darum um „verborgene Sünden", die kein fremdes Auge sieht, ja die manchmal dem sündigenden Menschen selbst nicht zum Bewußtsein kommen. Sein Sündenbewußtsein geht aus Vertiefung und Verfeinerung des Gewissens hervor und nicht aus kleinlicher Ängstlichkeit. Wie weit er von letzterer frei ist, zeigt ja seine vertrauensvolle Bitte: „Von meinen verborgenen Sünden sprich mich frei!" Er hat die feste und frohe Zuversicht, daß er einem großen und barmherzigen Gott gegenübersteht, vor dem der Mensch guten und aufrichtigen Willens nicht zu zittern braucht. Gottes Barmherzigkeit verzeiht dem Menschen, der sich seiner Schwachheit bewußt ist und sie demütig anerkennt. So lange er nicht auf die Bahn der „Übermütigen" gerät, die bewußt und mit Mißachtung des göttlichen Gesetzes sündigen, fürchtet er keine ernste Störung seines Verhältnisses zu Gott.

Wie innig und zuversichtlich dieses Verhältnis des alttestamentlich Frommen zu Gott trotz tiefen Sündenbewußtseins sein konnte, zeigt uns ein anderer Psalm (103). Der Verfasser dieses Psalmes hat nicht gewöhnliche menschliche Schwachheitssünden im Auge, sondern die große Sünde der Untreue gegen Gottes Gesetz, deretwegen Israel von Gott verstoßen wurde und ins babylonische Exil wandern mußte. Zur Zeit, als er sein Lied dichtete, hat Gott seinem Volke wieder verziehen und es zurückkehren lassen in das Land seiner Väter. In einem Danklied preist nun der Psalmist Gottes Güte und Barmherzigkeit gegen ihn und sein Volk:

„Preise meine Seele den Herrn und vergiß nicht alle seine Wohltaten."

Und als erste und grundlegende dieser göttlichen Wohltaten nennt er nun die Sündenvergebung. Sie ist in seinen Augen eine besondere Offenbarung der göttlichen Güte und Liebe gegen den Menschen, stellt darum nicht nur notdürftig die durch die Sünde gestörte Beziehung zu Gott wieder her, sondern gerade die in der Sündenvergebung von Gott erwiesene und vom Menschen erfahrene Liebe und Barmherzigkeit schlingt ein neues noch innigeres Band um Gott und den Menschen. Der Psalmist sagt:

„Barmherzig und gnädig ist der Herr, langmütig und reich an Liebe.
Nicht ewig schilt er, und nicht immerdar hält er nach.
Nicht nach unsern Sünden hat er uns getan und nicht nach unsern Missetaten uns vergolten,
Vielmehr, so hoch der Himmel über der Erde ragt, so groß hat sich gezeigt seine Liebe über die, die ihn fürchten.
So weit der Aufgang vom Untergang entfernt ist, so weit hat er fortgeschafft von uns unsere Sünden.
Wie ein Vater sich erbarmt über seine Kinder, so hat der Herr sich erbarmt über die, die ihn fürchten.
Denn er weiß, woraus wir gemacht sind, ist eingedenk dessen, daß wir Staub sind."

Diese Stelle, die zu den schönsten Worten über die göttliche Barmherzigkeit gehört, zeigt uns, wie wenig die alttestamentliche Frömmigkeit von blinder Angst oder knechtischer Furcht Gott gegenüber erfüllt ist. Selbst nach großer Untreue darf man Gott zuversichtlich gegenübertreten. Denn Gottes Güte und Barmherzigkeit ist unendlich hochherzig. Er verzeiht großmütig und vollständig. Seine Barmherzigkeit ist nicht wie die unvollkommene Güte eines Menschen, der zwar verzeiht, aber doch so oft nicht ganz vergessen kann. Wenn Gott verzeiht, so verzeiht er wirklich ganz. Dann ist die Sünde fortgeschafft, so weit als der Aufgang der Sonne vom Untergang entfernt ist, d. h. sie gilt vor Gott, als ob sie nicht gewesen sei. Und für diese Liebe Gottes gegen den sündigen Menschen findet der Psalmist das Gleichnis in dem Vater, der seinem Kinde verzeiht. Dies Gleichnis hat eine tiefe Bedeutung. Der Vater, der seinem Kinde zürnt, zürnt ihm nicht, wie sonst Menschen zürnen, aus versagender Liebe. Seine Liebe dauert weiter in seinem Zorn. Ja alles, was er in diesem Zorn tut, hat nur den Zweck, das Kind, das seiner Liebe den Rücken kehrte, wieder zu sich zurück zu zwingen. Auch in seinem Zorn kennt ein wahrer Vater keinen sehnlichern Wunsch, als verzeihen und wieder lieben zu können. Wie zu einem solchen Vater darf der Mensch kindlich vertrauend zu Gott auch nach großer Untreue zurückkehren, wenn er wirklich innerlich umkehrt. Dieses Psalmwort atmet bereits den Geist der ntl. Parabel vom verlorenen Sohn.

Doch damit ist das Verhältnis des atl. Schöpfergottes zu dem sündigen Menschen noch nicht in seiner ganzen Tiefe dargestellt. Es handelt sich bei der göttlichen Sündenvergebung nicht nur um eine äußere Beziehung, wie sie beim Verzeihen unter Menschen stattfindet. Des Schöpfers Verhältnis zu seinem Geschöpf ist nie eine bloß äußerliche Beziehung, sondern stets eine innerliche Seinsbeziehung, in der das innerste Wesen des Menschen durch Gottes Schöpfermacht erfaßt und gestaltet wird. So faßt das A. T. auch die Sündenvergebung durch Gott auf. Sie ist kein bloßes „Verzeihen", d. h. ein Sichabfinden Gottes mit der Sündhaftigkeit des Menschen. Das A. T. betrachtet diese letztere nicht als letztes und unabänderliches Ergebnis der menschlichen Entwicklung. Wie die gesamte Schöpfung war ja auch der Mensch gut, als er aus Gottes Schöpferhand hervorging. Erst durch den Mißbrauch seines freien Willens, den ihm der Schöpfer als Mittel zu seiner sittlichen Vollendung gegeben hatte, kam die Sünde und die Neigung zum Bösen in den Menschen hinein. Doch der Schöpfer will sein Werk nicht der Verderbnis überlassen, in die es geriet. Sein Ziel ist die Wiederherstellung und Erneuerung des Menschen. Und als solche, oder genauer, als Anfang einer solchen ist die Sündenvergebung im A. T. gedacht. Die innerliche Umkehr oder die Bekehrung, die so nachdrücklich im A. T. als Vorbedingung der Sündenvergebung betont wird, wird wohl meistens vom Menschen als ein Leistung seines freien Willens gefordert. Das ergab sich bei den Propheten aus seelsorgerlicher Einstellung gegenüber dem sündigen Menschen als nächstliegende Betrachtungweise. Aber daneben findet sich auch bereits im A. T. die tiefere Erkenntnis, daß diese Umkehr nicht eine bloße Tat des menschlichen Willens ist. Sie ist ja nicht etwas rein Negatives, eine bloße Abkehr von der Sünde, sondern eine innere

sittliche Erneuerung, bei der der sündige Mensch ein anderer wird als er vorher war, also eine innere Neuschaffung des Menschen. Dieser wichtige Gedanke begegnet uns in dem Psalm Miserere. Dort betet der Psalmist nach dem demütigen und ergreifenden Bekenntnis seiner großen Schuld und seiner tiefen Verstrickung in die Sünde:

„Ein lauteres Herz erschaffe mir, o Gott,
Und den Geist der Treue erneuere in meinem Innern!"

Diese Stelle zeigt uns deutlich, wie das A. T. die Sündenvergebung keineswegs bloß als ein äußeres Rechtsgeschäft zwischen Gott und dem Menschen betrachtet, bei dem der Mensch sittlich unverändert bleibt. Nein, der Mensch soll nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich von der Sünde losgelöst und frei werden. Allerdings weiß das A. T. zu klar und deutlich um die innere Sündhaftigkeit und Schwäche des Menschen, um diesem allein jene innerliche Lösung und Befreiung von der Sünde als Aufgabe vorzustellen. Wohl muß er natürlich dabei mitwirken. Aber da etwas Neues im Menschen geschaffen werden soll, ein neuer Geist sittlicher Lauterkeit und Treue, so kann die sittliche Erneuerung in letzter Linie nur ausgehen von dem, der allein Neues schaffen und wirken kann, von Gott. Hier zeigt sich ein tiefer innerer Zusammenhang zwischen der Sündenvergebung und dem alttestamentlichen Glauben an einen Schöpfergott. Gerade der Glaube an einen Gott, der mit seiner Schöpfermacht den Menschen äußerlich und innerlich umschlossen hält, ermöglicht jene vertiefte Auffassung der Sündenvergebung als einer innern sittlichen Erneuerung des Menschen.

Und dieser Gedanke hat sich noch weiter ausgewirkt. Er ermöglichte den Ausblick auf eine völlige Überwindung der Sünde im Menschen durch die neuschaffende Gnade Gottes. In den Verheißungen der Propheten von der messianischen Heilszeit, in der Gottes Gnade sich den Menschen wieder in vollem Umfange zuwenden soll, wird auch eine vollständige Überwindung der Sünde als mögliches Ziel der erlösten Menschheit hingestellt. Ezechiel verheißt im Namen Gottes für das Gottesvolk der Heilszeit: „Ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres legen. Das Herz von Stein will ich entfernen aus eurer Brust und euch ein Herz von Fleisch geben. Ich werde meinen Geist in euer Inneres legen und bewirken, daß ihr nach meinen Geboten wandelt" (36, 26 f.). Der Prophet Jeremias verheißt für die messianische Heilszeit einen neuen Bund zwischen Gott und seinem Volke. Er stellt ihn in Gegensatz zu dem unvollkommenen Bund vom Sinai, bei dem Gottes Gesetz auf steinerne Tafeln geschrieben und dem Volke so wohl äußerlich vor Augen gestellt wurde, aber für seinen Willen eine widerwillig empfundene Last blieb. Der Neue Bund in der messianischen Gnadenzeit wird ganz anders sein: „Ich werde mein Gesetz in ihr Herz legen und werde es einschreiben in ihre Seele. So werde ich denn ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Sie werden nicht mehr sich gegenseitig belehren müssen: „Erkenne doch den Herrn!", weil sie alle mich kennen vom Kleinsten bis zum Größten, spricht der Herr, denn ihre Schuld werde ich ihnen vergeben und ihrer Sünden nicht mehr gedenken" (31, 33 f.). So sehen wir denn, wie das A. T. aus seiner besondern Gottes- und Menschen-

betrachtung heraus zwar stark und eindringlich die Bedeutung der Sünde betont, aber doch keineswegs nur die Sünde als letztes Wort über den Menschen kennt. Vielmehr zeigt es gerade die einzige Möglichkeit für den Menschen auf, wirklich aus der Sünde heraus und über die Sünde hinaus zu kommen: die den Menschen umschaffende und erneuernde Gnade Gottes.

Damit haben wir kurz einige wesentliche alttestamentliche Gedanken über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch uns vor Augen geführt, die über die alttestamentliche Religion hinaus bleibenden Wert auch für unsere christliche Frömmigkeit haben. Dieser Wert beruht vor allem auf der großen und erhabenen Gottesvorstellung, die das A. T. durchdringt. Gott erscheint hier niemals verniedlicht und verharmlost. Er wird immer in seiner unendlichen Größe und Macht als Schöpfer geschaut. Ein solcher Gott zwingt den, der an ihn glaubt, die Religion auch wirklich ernst zu nehmen. Denn einen Gott, der so mit seiner Schöpferallmacht den Menschen ganz und gar umschlossen hält, kann man nicht als eine bloße Dekorationsfigur im geistigen Weltbild betrachten. Er steht nicht nur im Mittelpunkt der Festtage, sondern auch des Alltags. Er steht da als das Gravitationszentrum der gesamten geistigen Welt. Nach ihm muß sich alles hinordnen und von ihm empfängt das Leben in jedem Bereiche Gesetz und Richtschnur. Dieser große und alles beherrschende Gott ist die religiöse Grundwahrheit, deren Verkündigung auch unserer Zeit besonders nottut, nicht bloß den Ungläubigen unserer Zeit, die keinen Gott haben oder sich einen neuen Gott nach menschlichem Maß und Bedürfnis ersinnen wollen, sondern auch den Gläubigen des wahren Gottes.

Thomas v. Aquin und die Tradition der Väterzeit

Von Prof. Dr. theol. Ignaz Backes.

Der Abfall von der kirchlichen Lehre im 16. Jahrhundert wurde unter dem Einfluß des Humanismus vielfach theoretisch mit der Lehre der Bibel und der Kirchenväter, besonders des heiligen Augustinus, begründet. Durch diese Kampfesweise wurden die katholischen Theologen genötigt, die rein spekulative Behandlung der Glaubenslehre, worin die Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts viel, ja allzuviel, getan hatte, durch positive Beweise aus Schrift und außerbiblischer Tradition zu ergänzen [1]. Diese veränderte Auffassung vom Ziel und der Methode der Dogmatik spiegelt sich deutlich in den berühmten loci theologici des Melchior Cano wider, worin die Bibel, die Konzilien, die Väter und die Theologen als Beweisgründe (loci) der Theologie erscheinen [2]. In der Folgezeit haben dann der Jesuit Petavius in seinem Werk de theologicis dogmatibus 1643—1650 und der Oratorianer Thomassin in seinen theologica dogmata 1680—1689 für die kommenden Generationen bis hinab zu Passaglia und Scheeben

[1] Vgl. P. Polmann, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle, Gembloux 1932.

[2] Vgl. Albert Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925.

das reiche Material zusammengestellt, aus dem die „Väterbeweise“ unmittelbar oder mittelbar geschöpft wurden.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die heute allgemein übliche Verbindung von positiver und spekulativer Dogmatik nur das zufällige Ergebnis einer bestimmten geschichtlichen Lage ist, ob da vielleicht widerstreitende Elemente künstlich zusammengesetzt wurden, oder ob die Dogmatik kraft innerer Notwendigkeit die positive Beweisführung in sich schließt. Dieser Frage sei hier auf historischem Wege nachgegangen. Schon Heinrich Denifle [3], hat die Erkenntnis ausgesprochen, daß die Blüte der scholastischen Wissenschaft abhängig war von dem Grade der patristischen Studien. Von Denifle angeregt hat Martin Grabmann in seiner Geschichte der scholastischen Methode für diese Wahrheit den Einzelnachweis bis um 1200 geführt. Vorliegender Artikel berichtet, wie Thomas von Aquin sich zum Studium der Kirchenväter gestellt hat.

Die Hoffnung, die der 1931 verstorbene bekannte Dominikanergelehrte Gardeil vor über 30 Jahren ausgesprochen hat, daß in Bälde nachgewiesen sei, was Thomas alles an kirchlichen Dokumenten vor sich hatte, was er aus erster und was er aus zweiter Hand übernahm [4], ist zwar noch lange nicht erfüllt. Dennoch läßt sich aus Teiluntersuchungen [5] die Einstellung und Methode, die der heilige Thomas den Vätern gegenüber befolgte, deutlich erkennen.

Von den Dokumenten der patristischen Zeit stehen die Konzilsentscheidungen obenan. Die Scholastik war aber nicht im Besitze eines uns heute unentbehrlichen Hilfsmittels, wie es Denzingers Enchiridion symbolorum darstellt. Ja wir dürfen ohne Gefahr der Übertreibung behaupten, daß nur sehr wenige Konzilsentscheidungen allgemein bekannt waren. Vom Konzil von Nicaea kannte man das Symbol nur in seiner später erweiterten Gestalt, die es auf dem Konzil von 381 erhielt. Vom Ephesinum kannten einige Theologen das Synodalschreiben Cyrills mit den zwölf Anathematismen [6]. Das Konzil von 681 heißt bei Petrus Lombardus metropolitana synodus, aus deren Akten er nichts zu zitieren weiß [7]. Von den übrigen allgemeinen Konzilien war nichts bekannt. Von den partikulären Synoden des Abendlandes — von denen des Morgenlandes ganz zu schweigen — erwähnt Petrus Lombardus nur eine von Karthago und zwei von Toledo [8], auf die ihn wahrscheinlich kanonistische Sammlungen aufmerksam machten. Die Sentenzen des Petrus Lombardus dienten aber als theologisches Schulbuch bis um 1500.

---

[3] Nach Martin Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 221, Freiburg 1909.

[4] Revue Thomiste 12 (1904) 210.

[5] Matthias Meier, Die Lehre des hl. Thomas von A. de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung, Münster 1912. J. Durantel, S. Thomas et le Ps.-Denis, Paris 1919. G. Bardy, Sur les sources patristiques grecques de s. Thomas dans la I[e] partie de la somme théol., Rev. sciences philos théol. 12 (1923) 493—502. Ignaz Backes, Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter, Paderborn 1931.

[6] Vgl. Backes, S. 14.

[7] Petrus Lombardus, Sententiae I. 3 d. 17 c. 2 (111).

[8] L. 4 d. 37 c. 1 (347); l. 3 d. 5 c. 1 (25).

Da ist es nun interessant festzustellen, daß diese schmale Basis dem Aquinaten für seine theologische Forschung nicht genügt hat. In seinen ersten Schriften, dem Sentenzenkommentar und den Quaestiones de veritate, steht er noch auf derselben Stufe wie seine Zeitgenossen Albert, Alexander Hal., Bonaventura u. a. Von der Summa contra gentiles an zitiert er aber aus den lateinischen Aktensammlungen von Ephesus [9] und später auch aus den Akten der Konzilien von Chalkedon, Konstantinopel 553 und 681 [10]. Seine Zitate sind nicht aus irgend einer abgelegenen Quelle entnommen. Vielmehr hatte er nach seinen eigenen Worten [11] synodalia scripta vor sich, über deren Gesamtinhalt er Bemerkungen macht.

Thomas ist also dem Staube der Bibliotheken nicht aus dem Wege gegangen, sondern hat auf seinen weiten Reisen in dem Gebiet, das von Köln, Paris und Neapel umschrieben wird, Erkundigungen nach den Dokumenten der Väterzeit eingezogen und so für seine Zeit wichtige Entdekkungen gemacht.

Nicht weniger glücklich war er in der Aufspürung neuer Texte der Kirchenväter. Denn in den genannten Akten trat ihm eine Menge bis dahin unbekannten Materials in Gestalt von Aussprüchen, Exzerpten oder auch kleineren Schriften entgegen. Er fand da, um nur einen flüchtigen Überblick zu geben, Texte aus Athanasius, Gregor v. Nazianz, Gregor von Nyssa, Theophilus v. Alexandrien und Cyrill von Alexandrien, Sophronius und Ps.-Dionys, von den Irrlehrern Apollinaris, Nestorius, Severus, Makarius und Pyrrhus, auch von den römischen Päpsten Coelestin, Leo und Agatho. Hatte schon Petrus Lombardus eine Fülle von Stellen aus lateinischen Vätern, vorab den Schriften des heiligen Augustinus, sowie einige wenige Zitate aus den griechischen Vätern, aus Joh. Chrysostomus, Joh. v. Damaskus, Ps.-Dionys und Eusebius in seinen sententiae verwertet, wozu dann noch das Material der Glossen und Florilegien kam, so steht Thomas durch seine Funde weit über seinen Zeitgenossen. Aber selbst diese geistigen Schätze genügen ihm nicht. Er wird in Italien nach 1259 auf griechische Katenen aufmerksam und läßt solche „expositiones Graecorum doctorum“ ins lateinische übersetzen [12]. Eine davon ist, wie J. Sikkenberger nachgewiesen hat, die Lukaskatene des Niketas v. Herakleia [13]. Vielleicht hat Thomas auch noch eine andere benutzt. So kann Thomas in seiner Catena aurea mit Exzerpten aus etwa 60 griechischen Vätern und Theologen aufwarten. Auch in seiner Summa theologica steht manches Zitat, das aus diesen Quellen geflossen ist und nur bei Thomas sich innerhalb der Hochscholastik nachweisen läßt [14]. Auffällig sind auch eigenständige Zitate aus Leo d. Gr. und aus Agatho, also aus lateinischen Schriftstellern, die Thomas den Konzilsakten von Chalkedon bzw. von Konstantinopel 681 entnommen hat [15].

---

[9] Vgl. Backes. S. 14—16; 20—29. [10] Ebda. S. 29—32.

[11] Summa contra gentiles l. 4 c. 38.

[12] Widmungsbrief der Markuskatene an den Kardinal Hannibaldus, ed. Veneta 4, 499.

[13] Joseph Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia TU NF 7, 3, S. 66, Lpzg. 1902; vgl. Backes, S. 18—19.

[14] Vgl. Backes, S. 20—47.

[15] Thomas S. th. 3 q. 9 a. 1; q. 13 a. 4; q. 19 a. 1; vgl. Backes S. 31—32.

Die Frage nach der Echtheit des von Thomas benutzten Materials läßt sich durchweg günstig beantworten. Die zur Zeit des vatikanischen Konzils besonders bei den Akatholiken weit verbreitete Meinung, Thomas sei durchweg in seiner patristischen Argumentation falsche Wege gegangen [16], läßt sich nicht mehr aufrecht erhalten. Freilich soll und kann nicht geleugnet werden, daß Thomas mit allen Autoren seit dem 7. Jahrhundert die Werke des Ps.-Dionys für echte Schriften des Paulusschülers Dionysius v. Athen gehalten hat, wofür sich diese auch ausgeben. Thomas hat ferner mit seinen Zeitgenossen das opus imperfectum in Matthaeum dem heiligen Joh. Chrysostomus, die Schrift de fide ad Petrum dem heiligen Augustinus zugeschrieben. Immerhin handelt es sich in diesen Fällen um echt patristisches Gedankengut, mag als Autor dieser oder jener zu gelten haben. Zu bedauern ist es aber, daß Thomas in seiner polemischen Schrift contra errores Graecorum einem libellus mit angeblichen Zitaten griechischer Väter zu viel Vertrauen entgegenbrachte. Doch können wir beobachten, daß Thomas in seinen späteren Schriften diese Fälschungen nicht mehr verwertet hat, obgleich ihr Inhalt ihm Anlass dazu bieten konnte. Thomas scheint sich also von ihrer Unechtheit überzeugt zu haben. Solche Fälle gesunder literarischer Kritik finden sich noch mehr bei Thomas [17]. So weist er in seinen späteren Jahren das bis dahin unter dem Namen des heiligen Augustinus gehende Werk de ecclesiasticis dogmatibus richtig dem Gennadius v. Marseille zu. Ebenso wurden von Thomas die Schriften de mirabilibus sacrae scripturae und de spiritu et anima dem heiligen Augustinus mit Recht abgesprochen. Den Konzilsakten und Katenen durfte Thomas zweifellos großes Vertrauen entgegenbringen.

Für die positive Dogmatik ist nach der Beschaffung und Sichtung des Materials, eine Aufgabe, die heute der Patrologie zufällt, die Verwertung der von den kirchlichen Denkern der Vorzeit hinterlassenen Ideen ausschlaggebend. Mehrere unzureichende Methoden des Mittelalters hat Thomas weithin vermieden.

Falsch wäre es gewesen, die Glaubenslehre einzig mit Hilfe der Philosophie auszugestalten und über das so vollendete System Väterzitate zu streuen. Diese wären in einem solchen Falle nichts anderes als Ornamente. Solche ornamentalen Zitate gibt es bei Thomas v. A. Ihre Zahl ist aber nicht groß. Bei den Zitaten aus griechischen Vätern in den christologischen Teilen seiner Werke sind es etwa fünf Prozent. Dabei handelt es sich meistens um überliefertes Schulgut, das von einer Disputation zur andern und von einem Sentenzenkommentar zum andern weitergegeben wurde [18].

Ungenügend wäre auch eine lediglich äußere Zusammenstellung von Väterzitaten gewesen, wo nicht wie bei der Catena aurea eine Materialsammlung für andere zu schaffen, sondern Lösungen von theologischen

---

[16] Vgl. Ignaz Döllinger, Janus S. 286—287, Lpzg. 1869. — F. H. Reusch, Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas v. Aquin gegen die Griechen, Abhdlg. bayr. AK. Wss. hist. Kl. 18 (1889), 679—709. — Seb. Merkle, Antonio Uccelli und Thomas contra errores Graecorum Röm. Q. S. 35 (1927) 226.

[17] Vgl. Martin Grabmann, Thomas v. Aquin[6]. S. 51—52 Mchn. 1935. Ludwig Baur Die Form der wissenschaftlichen Kritik bei Thomas von Aquin, Bäumkersche Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol., Supplbd. 3, S. 688—709, Münster 1935.

[18] Vgl. Backes, S. 56—66.

Problemen wie in der Summa theologica zu geben waren. Ein Blick in die Werke des Aquinaten zeigt, daß Thomas mehr als ein Compilator war.

Eine Fehlerquelle konnte für Thomas auch die große Ehrfurcht vor den Vätern werden, die Gemeingut der Scholastik war. Den Vätern gegenüber galt, wie Thomas selbst sagt [19], der Grundsatz des exponere reverenter. Darum hat Thomas nicht leicht zugegeben, daß sich bei den Vätern ungenaue Formulierungen finden, wenn er auch in dem Vorwort der Schrift contra errores Graecorum richtige Grundsätze über die Entwicklung der dogmatischen Begriffe aufstellt [20]. Die ganze Scholastik war bestrebt, auseinanderstrebende Ideen der Väter zu harmonisieren. Deshalb lehnt Thomas nur dort, wo ein Ausgleich durchaus unmöglich ist, die Meinung eines Kirchenvaters milde ab. So sagt er von der falschen Ansicht des heiligen Johannes Chrysostomus über die Heiligkeit der Gottesmutter nur: „Excessit [21].“

Auch die Art wie man in der Scholastik gegensätzliche Ideen zu vereinigen suchte, konnte für Thomas gefährlich werden. Abaelard hatte in seinem Werke sic et non eine Methode empfohlen, die dem Mittelalter mit seiner stark formal-logischen Bildung sehr zugeschnitten war, die der dialektischen Interpretationen. Ohne Rücksicht auf den Zusammenhang eines Textes und die Zeitlage des Autors wurde so lange zerpflückt und distinguiert, bis die Sätze der Väter um ihren Sinn gebracht waren und die Scholastiker Recht hatten. Georg v. Hertling hat in seiner Abhandlung über Augustinuszitate bei Thomas v. Aquin [22] nachgewiesen, daß und wie Thomas für seine Erkenntnistheorie Augustinus umgebogen hat. Wir dürfen aber das Resultat der Studie v. Hertlings nicht verallgemeinern, zumal ein Verfahren in der Philosophie nach der Ansicht eben des heiligen Thomas sich nicht ohne weiteres auf die theologische Methode übertragen läßt. Thomas selbst [23] belehrt uns, daß in der Philosophie der Beweis ex auctoritate die geringste Kraft habe, während eine solche Beweisführung in der Theologie „ex propriis“ erfolge, falls es sich um Lehrer der Kirche handele. Trotzdem bleibt es wahr, daß Thomas rein dialektische Interpretationen der Väter aufweist [24]. Aber hier gilt dasselbe, was oben von den ornamentalen Zitaten gesagt wurde: Ihre Zahl ist verhältnismässig gering; es sind meistens überlieferte Schuldeutungen. Zudem kommen sie in den späteren Schriften weniger vor als in den früheren.

Wo Thomas die Väter interpretiert, greift er in der Regel auf den Zusammenhang zurück und deutet so die Väter aus ihrer eigenen Ideenwelt [25]. Vereinzelt finden wir sogar bei Thomas Interpretationen, bei denen

---

[19] Contra errores, Graecorum, Proemium ed. Venta 19, 1.

[20] Errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis ecclesiae doctoribus, ut ea quae sunt fidei maiori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos... Unde si aliqua in dictis antiquorum inveniuntur, quae cum tanta cautela non dicantur, quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abicienda, sed nec etiam ea extendere oportet. (ed. Veneta 19, 1), vgl. Backes S. 69.

[21] S. th. 3 q. 27 a. 4; vgl. Backes. S. 67.

[22] Sitz. Ber. Bayr. Ak. Wss. philol. hist Kl. 1904, 535—602.

[23] S. th. 1 q. 1 a. 8.

[24] Vgl. Backes, S. 67—82.

[25] Ebda. S. 83—114.

die dogmengeschichtliche Lage berücksichtigt ist. So weist er darauf hin, daß Cyrill v. Alexandrien infolge seines Streites mit Nestorius, also aus seiner Kampfesstellung heraus, den Ausdruck „Werkzeug des Logos" von Christus nicht habe gelten lassen [26].

Es wäre nicht recht gewesen, wenn Thomas die Väter nur als Objekte der Interpretation und des Ausgleichs benutzt hätte. Für die Dogmatik sind die Väter Beweismittel und Lebensquellen. Das waren sie auch für Thomas. Oft sehen wir bei Thomas den Ausspruch eines Kirchenvaters markant an den Beginn oder den Schluß der Ausführungen des corpus articuli gestellt. In zahlreichen Artikeln sind die Argumente contra, die bei Thomas durchweg Begründungen seiner eigenen Ansicht sind, einem Kirchenvater oder einem Konzil entnommen. Daß Thomas viele in seiner Zeit sonst unbekannte Belegstellen bietet, ergibt sich aus dem oben Gesagten. Ja wir finden bei Thomas Ausführungen, wo die Ideen der Väter so geschickt in seine eigenen Darlegungen hineingewoben sind, daß nur dem kundigen Auge durch ständigen Vergleich mit den Vätern und scholastischen Autoren die Fäden des Gewebes sich zeigen. Als Beispiele seien genannt seine Darlegung und Widerlegung des Nestorianismus [27] in der Summa contra gentiles, des Monotheletismus [28], der christologischen Habitustheorie [29] und der gottmenschlichen Wirksamkeit [30] Christi in der Summa theologica.

So gewahren wir an Thomas bei aller zeitbedingten Unvollkommenheit in der positiven theologischen Methode doch genug Züge, die ihn hoch über seine Zeit erheben. Thomas sucht bisher unzugängliches Material und sichtet das ihm zu Gebote stehende mit kritischem Sinn; er durchdringt in intensivem Studium bisher bekannte und unbekannte Quellen. So wurde er befähigt, die Ideen der Tradition durchweg richtig wiederzugeben und sie seinen eigenen Gedanken einzuordnen. Bei aller Bewunderung, die wir der spekulativen Kraft des heiligen Thomas mit Recht immer wieder zollen, dürfen wir somit die Pflege, die die positive Theologie bei Thomas gefunden hat, nicht übersehen. Die theologische Methode des heiligen Thomas erschöpft sich also keineswegs in einer Verbindung aristotelischer und neuplatonischer Philosophie mit den Wahrheiten des Christentums. Theologisch gesehen ist der Thomismus mehr. Denn bei Thomas ist die Glaubenswissenschaft nicht nur gedankliche Durchdringung der Glaubenslehren mittels der gläubigen, philosophisch geschulten Vernunft. Thomas hat auch ein großes Interesse an der „Theologie der Vorzeit" gehabt, freilich nicht, um eine Geschichte der Theologie zu geben, sondern um von den Ideen der kirchlichen Tradition sich befestigen und beleben zu lassen und die neuen Lebenskräfte der Unterweisung dienstbar zu machen.

---

[26] Ebda. S. 115—116.
[27] Ebda. S. 178—180; 185—190.
[28] Ebda. S. 157—161; 171—175.
[29] Ebda. S. 210—211.
[30] Ebda. S. 281—285.

Brüderliche Zurechtweisung

Von Professor Dr. Seelhammer, Trier.

Brüderliche Zurechtweisung setzt ein Verhältnis der „Brüderlichkeit" voraus, und zwar in dem doppelten Sinn, daß eine Gemeinschaft wie zwischen Brüdern objektiv gegeben ist, und daß solche auch bejaht und erlebt wird. Das Verhältnis von Brüdern wird aber bestimmt durch ihre natürliche Verbundenheit und die daraus erwachsende Liebe und Sorge füreinander. Hieraus erwächst das Verantwortungsgefühl und -bewußtsein, das dann Kennzeichen jeder echten Gemeinschaft ist. Das Verhalten des Einzelnen in der Gemeinschaft kann geregelt werden von der Überlegung, daß des Einzelnen Wohl und Wehe auch in gewissem Grade den anderen zukommt, daß des einen Vergehen auch einen Schaden für die übrigen bringt. Hilft man diesem Schaden vorbeugen oder ihn abwenden, so kann das noch ganz egoistisch und individualistisch gedacht sein. Wirkliche Gemeinschaftsgesinnung kommt erst dann zum Ausdruck, wenn die Rücksicht auf das eigne Wohl zurücktritt vor dem Bewußtsein, mitverantwortlich zu sein für das Wohl der anderen und auch für ihr Tun und Lassen. Und auch hier kann die Sorge für die Gemeinschaft als Ganzes im Vordergrund stehen oder aber der Einzelne mit seinem leiblichen und vor allem seinem seelischen und sittlichen Verhalten vornehmlich Gegenstand der verantwortungsbewußten Mitsorgens sein. — Die Verantwortung kann aus der natürlichen Gemeinschaft der Familie, des Volkes, des Standes, der Freundschaft erwachsen. Dazu kommt die spezifisch christliche Begründung einer neuen Gemeinschaft in Christus, in der übernatürlichen Teilnahme am göttlichen Leben, also eine Gemeinschaft der Gotteskinder, Gemeinschaft der Gnade und nicht mehr der Natur, demnach auch nicht an die Grenzen der Natur gebunden. Es braucht hier nicht noch einmal nachgewiesen zu werden, daß diese Gemeinschaft etwas ganz anderes ist als freimaurerische Weltverbrüderung oder allgemeine Gleichmacherei. So ist auch die Verantwortung eine größere, wenn nämlich Christi Wort ernstgenommen wird: „Was ihr einem der geringsten meiner Brüder getan (oder nicht getan) habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40 u. 45). Schon die natürliche Gemeinschaft hat keinen Raum für das Wort: Bin ich denn der Hüter meines Bruders? So kann nur der Egoist sprechen. Hüten ist stets Sorge um einen andern, nicht bloß um ihn zu erhalten, weil er mir nützlich ist, sondern um des Wertes willen, den er selbst darstellt. Der besondere Wert, den der Christ im Mitmenschen erblickt, ist die Gotteskindschaft. Macht aber jemand mit seinem Glauben ernst, dann kann es ihm nicht gleichgültig sein, ob dieser Wert in seinen Brüdern verwirklicht wird oder verloren geht; er wird vielmehr überlegen, wieviel er selbst zu dieser Verwirklichung beitragen kann.

Die Moralhandbücher betonen einmütig die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung und geben zugleich die Grenzen dieser Pflicht an. Daraus könnte zuweilen der Eindruck entstehen, als ob praktisch niemand mehr zur Zurechtweisung gehalten sei. Eine bestimmte Abgrenzung ist schon notwendig, wie sich gleich zeigen wird. Aber es liegt offenbar auch im Interesse jeder Gemeinschaft, daß Fehlende wirklich beizeiten gewarnt

und störende Elemente unschädlich gemacht werden, ehe sie größere Verderbnis anrichten. Das gilt in besonderem Maße vom geistlichen Stande. Daß dieser einer sehr scharfen kritischen Beurteilung Außenstehender ausgesetzt ist, ist gewiß auch ein Beweggrund, alles Ärgerniserregende von ihm fernzuhalten. Viel wichtiger ist, daß die Mitglieder vor Gott zu einem heiligen Leben und zum Streben nach größerer Vollkommenheit verpflichtet sind. Soll man da, wo man jemand seiner Berufung untreu weiß, warten bis die strenge Pflicht gebietet, oder soll nicht die brüderliche Liebe noch früher mahnen und raten?

Es ist allmählich kein Geheimnis mehr, daß manches Ärgernis, das uns und die ganze Kirche mit Schmerz erfüllt, hätte vermieden werden können, wenn zur rechten Zeit ein Freund den Mut gefunden hätte, auf die Gefahr aufmerksam zu machen. Das konnte geschehen in persönlicher Aussprache und nötigenfalls in verantwortungsbewußter Mitteilung an die Vorgesetzten; deren Aufgabe war dann freilich auch ernste Prüfung und wirksame Abhilfe. Es soll beileibe keiner üblen Aufpasserei und Schnüffelei das Wort geredet werden; darüber spricht das gesunde Empfinden ein hartes Urteil! Aber es ist nachgerade doch beschämend, so oft hören zu müssen: ja, der war vor x Jahren schon so; damals hat ihn schon niemand ernst genommen; man konnte voraussehen, daß es nicht gut gehen würde, u. ä. Es ist denkbar, daß einem Erzieher Fehler seiner Zöglinge unbekannt bleiben. Aber wenn in der Gemeinschaft viele dasselbe Urteil über jemand haben, wie ist es denkbar, daß es dem Leiter unbekannt bleibt? Tut er seine Pflicht nicht oder haben die anderen nicht den rechten Gemeinschaftsgeist und echtes Verantwortungsbewußtsein? Mag sein, daß alle Beteiligten mit einem gewissen formalen Recht sagen konnten: es ist nicht meine Aufgabe...; und doch muß man sagen, daß damit das Übel nicht aus der Welt geschafft ist. Es muß also wohl mehr geschehen als wozu man „verpflichtet" ist. Die Sorge um den irrenden oder gefährdeten Bruder muß letzten Endes aus der Liebe hervorgehen; diese aber sieht tiefer und fühlt sich noch gebunden, wo sich rechtliche Verpflichtungen nicht mehr festlegen lassen. Gerade weil die Liebe den anderen in seinem Wert erfaßt, wird sie gedrängt, sich um ihn zu sorgen, auch wenn er selbst es nicht täte. — Jedenfalls sollten wir unter Mitbrüdern, wo die Gefahr des Ärgernisses oder des seelischen Schadens für den einzelnen feststeht, nicht nach Gründen suchen, die uns von einer Mahnung entschuldigen. Wo es sich um ernste Dinge handelt, nicht um Klatsch, sollte man mit dem Freimut des Freundes auf die Fehler aufmerksam machen. Dann kann der Betreffende sich selbst prüfen, sich verteidigen, richtigstellen, das Gerede oder dessen Ursache beseitigen. So gewinnen wir seine Seele, wie Christus sagt. — Manchmal hält der Gedanke, dem Fehlenden nicht wehetun zu wollen, von der Zurechtweisung zurück. Diese Überlegung ist verfehlt; denn einmal muß selbstverständlich auch Mahnung und Tadel mit Zartgefühl geschehen. Sodann ist es wohl vernünftiger, mit einem kleinen Schmerz einen Schaden zu beseitigen, der vielleicht überhaupt nicht mehr geheilt werden kann, wenn er größer wird; und dann ist auch der Schmerz größer und doch fruchtlos. Wie ein verständiger Arzt zuweilen seinen Patienten einen Schmerz nicht erspart, wie die Erziehung seiner nicht entraten kann, so auch nicht die Freundesliebe. Manchmal ist es so, daß

andere das Tun eines Menschen als töricht, ärgerniserregend bezeichnen, ohne daß ihm das so zum Bewußtsein kommt; und oft spricht man mit vielen darüber, bloß nicht mit dem, den es am meisten angeht. Wie kommt das? Einmal steckt dahinter etwas von Pharisäertum, das es liebt, selbstgerecht, über andere streng zu richten, und sich in befriedigtem Selbstgefühl gefällt: O Gott, ich danke dir, daß ich nicht so bin. Hiermit verbindet sich gern die Menschenfurcht, die sich vor der Gefahr, verletzt zu werden, ängstlich hütet. Diese besteht aber, wenn man jemand etwas Unangenehmes sagt und damit rechnen muß, daß er es übel aufnimmt, vielleicht zurückweist; also unterläßt man es mit der Begründung: es ist nicht meine Sache; er muß es ja selbst wissen. Es fehlt also eine seelische Haltung, die unter Freunden und Brüdern eine Selbstverständlichkeit sein sollte, der Freimut. Freimütig sein ist etwas anderes als scharf über alles aburteilen; denn hierbei fehlt oft die Ehrfurcht vor den Menschen, die Selbstzucht, die gerade dem Freimütigen Mut und Maß gibt. Diesem geht es nicht um eigenen Nutzen, sondern um die Sache; für diese setzt er sich selbstlos ein. Er fragt nicht, ob er Unannehmlichkeiten hat, sich eine Gunst verscherzt. Auch der Egoist sagt etwas frei heraus, wenn er hofft oder weiß, daß er selbst dabei anerkannt und erhöht wird. Sonst verschanzt er seine Selbstsucht hinter der Rücksicht auf andre; er hat den Mut des Sklaven, des Feigen. Freimut dagegen ist die Haltung des Freien, des Edlen, des Selbstlosen.

Die Berechtigung und die Wirkung der brüderlichen Zurechtweisung hängt von mehreren Voraussetzungen ab: 1. Es geht nicht an, jede kleine Unordnung und Unklugheit im Leben eines Mitmenschen zu kritisieren. In unwichtigen Dingen in das Leben des andern eingreifen ist ein Stück Ehrfurchtlosigkeit. Recht und Pflicht der Mahnung ist da gegeben, wo aus dem Verhalten des Mitmenschen eine ernste Gefahr droht; diese kann darin bestehen, daß er selbst in schwerer Sünde oder nächster Gelegenheit dazu lebt, oder durch sein Verhalten für die Umgebung ein Ärgernis bedeutet. In solchen Fällen gebietet die Rücksicht auf den Mitmenschen, ihm die Gefährlichkeit seines Handelns zum Bewußtsein zu bringen, auch dann, wenn er vielleicht subjektiv von Schuld frei ist.

2. Die Tatsache der Versündigung oder des Ärgernisses muß sicher sein. Es gehört schon eine gesunde Unterscheidungsgabe und Feingefühl dazu, sich von dem Vorhandensein einer sittlichen Gefahr ein Urteil zu bilden. Dazu kommt die Erfahrung, daß man in fremder Sache gern strenger urteilt als in eigner, wie Christus sagt, den Splitter im Auge des Nächsten sieht, den Balken im eignen Auge aber nicht. Mt 7, 3. Es geht ja auch um das hohe Gut der Ehre des Nächsten. Sir 11, 7 steht die feine Weisung: „Tadle nicht, ehe du geprüft hast; untersuche zuerst, dann weise zurecht.“ Wie müßte das Vertrauen untergraben werden, wenn auf bloße Gerüchte hin eine große Aktion eingeleitet würde, wenn den pharisäischen Splitterrichtern Tür und Tor geöffnet wären!

3. Aber auch dann ist es noch nicht jedermanns Recht und Pflicht als Korrektor aufzutreten. Der hl. Thomas weist (2. 2. q. 33 a 6 und q. disp. de corr. fr.) darauf hin, daß keine Pflicht besteht, wo man mit moralischer Sicherheit die Nutzlosigkeit voraussieht. Die Aussicht auf Erfolg aber ist

durch mancherlei Umstände bedingt. Es kommt wesentlich darauf an, welchen Einfluß der Mahnende auf den Fehlenden hat. Mitbestimmend sind Stand und Stellung, die persönliche Beziehung der beiden und nicht zuletzt die sittliche Persönlichkeit des Mahnenden. a) Der Vorgesetzte ist kraft seines Amtes gehalten, den Untergebenen zurechtzuweisen. Seine Verantwortung ist um so größer, als er auch die Möglichkeit hat, seine Mahnung wirksam zu machen. Darum ist Nachsicht nicht am Platz, wo schon Ärgernis vorliegt. Grundsätzlich besteht auch für den Untergebenen die Pflicht, gegebenenfalls den Vorgesetzten zu mahnen. Aber die Schwierigkeit ist leicht einzusehen: denn der Untergebene wird für sich leicht einen Entschuldigungsgrund darin finden, daß er fürchten muß, sich den Unwillen des Vorgesetzten zuzuziehen und Schaden zu haben. Diese Rücksicht ist zwar nicht richtig, aber doch verständlich. Es mag aber auch der entgegengesetzte Fall eintreten, daß der Untergebene, im Bewußtsein, Recht zu haben, sich überhebt und dann die geeignete Form nicht findet und so den Erfolg verdirbt. So wie auf der einen Seite Takt und Feingefühl verlangt ist, sollte auf der anderen Seite das freimütige Wort als das eines Freundes gewertet werden, der mehr gilt als 100 Schmeichler. b) Besteht kein Verhältnis der Unter- und Überordnung, aber ein Altersunterschied, so kommt dem Älteren zugute, daß er im allgemeinen auch größere Lebenserfahrung und hierdurch eine gewisse Autorität besitzt. Das macht sein Wort, wenn er einen jüngeren Mitbruder zurechtweist, ehrwürdig und gibt ihm Aussicht auf Erfolg. Freilich muß es geschehen in der Art eines älteren Freundes, der dem jüngeren helfen will, nicht von oben herab, schulmeisterlich, sondern väterlich, mit dem Ernst, aus dem nichts spricht als die Sorge um des Bruders Heil. Vgl. 1. Tim 5, 1. „ermahne die Jüngeren wie Brüder“. Aber auf das Alter kommt es nicht an: es gibt Toren im grauen Haar und gereifte Menschen, die noch nicht die Last der Jahre drückt. So wird nicht selten die Möglichkeit bestehen, daß ein Älterer sich von dem jüngeren Mitmenschen belehren und mahnen läßt, wenn dieser nur selber untadelig ist, durch seine ganze Persönlichkeit zur Hochachtung zwingt. Doch gilt für ihn das Wort des Apostels: „Einen Älteren fahre nicht hart an, sprich zu ihm wie zu einem Vater.“ (1 Tim 5, 1.) Gerade im Feingefühl zeigt sich seine Weisheit. c) Unter Gleichgestellten, die sich als Kameraden betrachten, mehr noch wenn sie in natürlicher Freundschaft verbunden sind oder in übernatürlicher Gemeinschaft sich als Brüder wissen, ist die günstigste Möglichkeit, ein ernstes Wort der Mahnung zu sagen, wenn einer verkehrte Wege geht. Wer sich Freund und Bruder nennt, darf nicht schweigend zusehen, wie ein Mensch, dem er verbunden zu sein behauptet, Schaden stiftet oder Schaden leidet; sonst würde sein Verhalten seine Worte Lügen strafen. In den Sprüchen 27, 5 heißt es: „Besser ist offener Tadel als verborgene Liebe“; und 28, 23: „Wer einen Menschen tadelt, findet hinterher bei ihm mehr Gunst als der, der durch Schmeicheleien ihn betrügt.“ Jeder, der einigermaßen rechtlich denkt, wird es dankbar empfinden, daß jemand ihm beizeiten seine Fehler vorhält, auch wenn es unangenehm und beschämend ist. Denn später hält jeder sich für berechtigt, über den „Sünder“ zu Gericht zusitzen. „Ein weiser und bescheidener Mann murrt nicht, wenn er getadelt wird“. — Der Erfolg der Mahnung hängt nicht so sehr von dem Eifer ab, mit dem sie geschieht

— es gibt auch einen unerleuchteten Eifer, der mehr zerstört als gutmacht! Es kommt vielmehr auf die taktvolle Art des Vorgehens an; das ist ganz einfach psychologisch begründet. So gibt der Herr selbst den Weg an (Mt 18, 15): „... gehe hin, verweise es ihm unter vier Augen ....“ Eine Aussprache zu zweien in freundschaftlichem Freimut und Ernst wird oft genügen, um jemand die Augen zu öffnen für die Gefährlichkeit seines Handelns und Wandel zu schaffen. „Stell den Freund zur Rede, ob er etwas gesagt hat, und wenn er es gesagt, daß er es nicht wieder tue...“ (Sir. 19, 14 ff.) „Wenn einer sich unversehens zu einem Fehltritt hinreißen läßt, so sollt ihr als Geistesmänner euch eines solchen im Geist der Sanftmut annehmen.“ (Gal. 6, 1.) Es ist aber wohl nicht unnötig zu betonen, daß — wirkliche schwere Verfehlung oder Ärgernis vorausgesetzt — zwar Verständnis für menschliche Schwäche angebracht ist, aber keine weichliche Nachsicht. Heute am allerwenigsten! Im Gegensatz zur Gutmütigkeit ist wirkliche Güte fest. Sie wird durch Widerstand nicht mutlos und müde und läßt durch Frechheit und Undank sich nicht erbittern. Wen echte Liebe bewegt, der findet den rechten Zeitpunkt, seinen gefährdeten Bruder zu warnen; und wem es darum geht, wirklich zu helfen, der weiß, daß er nötigenfalls auch wehe tun muß! Nützt aber die Aussprache nichts, so soll nach des Herrn Weisung der Versuch in Gegenwart von Zeugen wiederholt werden. Normalerweise wird das den Eindruck nicht verfehlen, zumal wenn mit allem Ernst auf die Folgen hingewiesen wird. Ist aber auch dies umsonst, so darf man — wenn es sich um schwere Vergehen und wichtige Belange der Allgemeinheit handelt — auch vor der Anzeige an die zuständige Behörde nicht zurückschrecken. (Vgl. 1 Kor 5, 5. 11.) Wer sich dazu verpflichtet glaubt, muß selbstredend auch mit seinem Namen und seiner Person dafür einstehen. Fehlt ihm der Mut dazu, so muß man annehmen, daß die Beweggründe nicht lauter sind. Über solches Verhalten aber sollte es unter anständigen Menschen nur e i n Urteil geben! — Seien wir uns unsrer Verantwortung bewußt und halten wir uns an die Weisung des Apostels: „Wir ermahnen euch, liebe Brüder, weiset die Unordentlichen zurecht, ermutigt die Kleinmütigen, nehmt euch der Schwachen an, habet Nachsicht mit allen. Sehet zu, daß nicht einer dem andern Böses mit Bösem vergelte, sondern befleißigt euch allezeit des Guten gegeneinander und jedermann!“ (1. Tess 5, 14—16.)

Das religiöse und sittliche Moment in der Zunft des Mittelalters

Von Studienassessor W. Bartz, Trier.

(Schluß).

2. Der Gemeinschaftsgedanke in der Zunft.

Daß die Zunft nicht das Ideal sittlich-sozialer Gemeinschaft im Hochmittelalter erreichte, steht a priori fest aus der Unzulänglichkeit des Menschen. Daß sie dieses Ideal erstrebte, dürfte schwer zu verneinen sein. „Die heutigen Gewerkschaften“ — ich zitiere Sander — „sind nur Fachvereine, sie kümmern sich nur um das berufliche Leben ihrer Mitglieder. Die mittel-

alterliche Zunft hingegen vereinigt die Handwerker zu einer tief in die privaten Verhältnisse eines jeden eindringenden Lebensgemeinschaft.... Das ist möglich, weil der Kreis der Zunftgenossen ein sehr kleiner ist. Zünfte, die nur vier oder sechs Mitglieder zählen, sind keine Seltenheit. Mehr als drei oder vier Dutzend zählen auch die allergrößten kaum. Denn für mehr Handwerker desselben Berufes war eben in der kleinen mittelalterlichen Stadt kaum Raum. Dieser Kleinheit des Kreises entspricht die Intimität des Verkehrs. Jeder kennt den andern genau. Er fühlt sich dem Außenstehenden gegenüber für ihn verantwortlich und wird auch tatsächlich für ihn verantwortlich gemacht. Das Wort „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist“ besitzt in diesen kleinen Kreisen unbedingte Gültigkeit. Daher kümmert sich die Zunft nicht nur um die gewerbliche Arbeit der Zunftgenossen, sondern auch um seine Sitten, Lebensgewohnheiten und häuslichen Verhältnisse. Man sitzt nicht nur in der Trinkstube zusammen, sondern man sitzt auch im Kirchenstuhl beieinander, schreitet in der Prozession nebeneinander her unter gemeinsamer Fahne und mit gemeinsamen Kerzen. Zieht die Bürgerschaft in den Krieg, so bilden die Zünfte ihre militärischen Verbände. Der Zunftvorsteher ist zugleich ihr Führer im Felde. Das Begräbnis des Genossen wird gemeinsam begangen, und der Ehre, die dem Genossen erwiesen wird, wird auch seine Frau teilhaftig. Deshalb darf er nicht unter seinem Stande oder gar eine verächtliche Person heiraten. Er muß auch auf ehrbaren Wandel in seinem Hause halten, seine Kinder christlich erziehen lassen, kurz, das ganze Leben des Zunftgenossen nicht nur, sondern auch das seiner Angehörigen tritt unter die Kontrolle der Zunft. Durch diese enge Lebensgemeinschaft haben die mittelalterlichen Zünfte nicht wenig dazu beigetragen, den Handwerksstand in seiner gesellschaftlichen Geltung zu heben. So war das möglich, ihn von der Verachtung, die ursprünglich auf ihm lastete, zu befreien und ihm schließlich sogar einen maßgebenden Einfluß auf das Stadtregiment zu verschaffen [38].“ In diese Erziehungsgemeinschaft der Zunft waren, wie schon oben dargetan, Lehrling und Gesell einbezogen.

Eine Erziehungsgemeinschaft war die Zunft und eine Fürsorgegemeinschaft. Wurde das Gebot, das so viele Zunftordnungen aufstellten: Die Genossen sollen „alle brüderliche Liebe und Treu“ miteinander teilen, tatsächlich erfüllt? In Köln gewährte die Böttcherzunft ihren alten und gebrechlichen Mitgliedern eine auskömmliche, lebenslängliche Rente. Sonst wird freilich nur bei der Seilerzunft die Verwendung von Zunfteinnahmen zu Wohltätigkeitszwecken erwähnt [39]. Spitalstiftungen des M. A. berichten uns über die Krankenfürsorge der Zünfte. Anfangs begnügte man sich mit der Miete eines Zimmers oder einiger Betten, wie es uns z. B. von den Pforzheimer Bäckergesellen überliefert ist. Als die Zünfte reicher und wohlhabender geworden, gründeten sie eigene Spitäler, so die Gewandschneider in Magdeburg und Quedlinburg, die Seidenweber in Magdeburg. „Brügge besaß mehrere Spitäler, welche

---

[38] P. Sander, Geschichte des deutschen Städtewesens, Bonner staatsw. Unters. Heft 6, 1922, S. 125 f.

[39] V. Loesch, a. a. O. S. 133.

— es gibt auch einen unerleuchteten Eifer, der mehr zerstört als gutmacht! Es kommt vielmehr auf die taktvolle Art des Vorgehens an; das ist ganz einfach psychologisch begründet. So gibt der Herr selbst den Weg an (Mt 18, 15): „... gehe hin, verweise es ihm unter vier Augen ...." Eine Aussprache zu zweien in freundschaftlichem Freimut und Ernst wird oft genügen, um jemand die Augen zu öffnen für die Gefährlichkeit seines Handelns und Wandel zu schaffen. „Stell den Freund zur Rede, ob er etwas gesagt hat, und wenn er es gesagt, daß er es nicht wieder tue..." (Sir. 19, 14 ff.) „Wenn einer sich unversehens zu einem Fehltritt hinreißen läßt, so sollt ihr als Geistesmänner euch eines solchen im Geist der Sanftmut annehmen." (Gal. 6, 1.) Es ist aber wohl nicht unnötig zu betonen, daß — wirkliche schwere Verfehlung oder Ärgernis vorausgesetzt — zwar Verständnis für menschliche Schwäche angebracht ist, aber keine weichliche Nachsicht. Heute am allerwenigsten! Im Gegensatz zur Gutmütigkeit ist wirkliche Güte fest. Sie wird durch Widerstand nicht mutlos und müde und läßt durch Frechheit und Undank sich nicht erbittern. Wen echte Liebe bewegt, der findet den rechten Zeitpunkt, seinen gefährdeten Bruder zu warnen; und wem es darum geht, wirklich zu helfen, der weiß, daß er nötigenfalls auch wehe tun muß! Nützt aber die Aussprache nichts, so soll nach des Herrn Weisung der Versuch in Gegenwart von Zeugen wiederholt werden. Normalerweise wird das den Eindruck nicht verfehlen, zumal wenn mit allem Ernst auf die Folgen hingewiesen wird. Ist aber auch dies umsonst, so darf man — wenn es sich um schwere Vergehen und wichtige Belange der Allgemeinheit handelt — auch vor der Anzeige an die zuständige Behörde nicht zurückschrecken. (Vgl. 1 Kor 5, 5. 11.) Wer sich dazu verpflichtet glaubt, muß selbstredend auch mit seinem Namen und seiner Person dafür einstehen. Fehlt ihm der Mut dazu, so muß man annehmen, daß die Beweggründe nicht lauter sind. Über solches Verhalten aber sollte es unter anständigen Menschen nur e i n Urteil geben! — Seien wir uns unsrer Verantwortung bewußt und halten wir uns an die Weisung des Apostels: „Wir ermahnen euch, liebe Brüder, weiset die Unordentlichen zurecht, ermutigt die Kleinmütigen, nehmt euch der Schwachen an, habet Nachsicht mit allen. Sehet zu, daß nicht einer dem andern Böses mit Bösem vergelte, sondern befleißigt euch allezeit des Guten gegeneinander und jedermann!" (1. Tess 5, 14—16.)

Das religiöse und sittliche Moment in der Zunft des Mittelalters

Von Studienassessor W. B a r t z , Trier.

(Schluß).

2. Der Gemeinschaftsgedanke in der Zunft.

Daß die Zunft nicht das Ideal sittlich-sozialer Gemeinschaft im Hochmittelalter erreichte, steht a priori fest aus der Unzulänglichkeit des Menschen. Daß sie dieses Ideal erstrebte, dürfte schwer zu verneinen sein. „Die heutigen Gewerkschaften" — ich zitiere Sander — „sind nur Fachvereine, sie kümmern sich nur um das berufliche Leben ihrer Mitglieder. Die mittel-

alterliche Zunft hingegen vereinigt die Handwerker zu einer tief in die privaten Verhältnisse eines jeden eindringenden Lebensgemeinschaft.... Das ist möglich, weil der Kreis der Zunftgenossen ein sehr kleiner ist. Zünfte, die nur vier oder sechs Mitglieder zählen, sind keine Seltenheit. Mehr als drei oder vier Dutzend zählen auch die allergrößten kaum. Denn für mehr Handwerker desselben Berufes war eben in der kleinen mittelalterlichen Stadt kaum Raum. Dieser Kleinheit des Kreises entspricht die Intimität des Verkehrs. Jeder kennt den andern genau. Er fühlt sich dem Außenstehenden gegenüber für ihn verantwortlich und wird auch tatsächlich für ihn verantwortlich gemacht. Das Wort „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist“ besitzt in diesen kleinen Kreisen unbedingte Gültigkeit. Daher kümmert sich die Zunft nicht nur um die gewerbliche Arbeit der Zunftgenossen, sondern auch um seine Sitten, Lebensgewohnheiten und häuslichen Verhältnisse. Man sitzt nicht nur in der Trinkstube zusammen, sondern man sitzt auch im Kirchenstuhl beieinander, schreitet in der Prozession nebeneinander her unter gemeinsamer Fahne und mit gemeinsamen Kerzen. Zieht die Bürgerschaft in den Krieg, so bilden die Zünfte ihre militärischen Verbände. Der Zunftvorsteher ist zugleich ihr Führer im Felde. Das Begräbnis des Genossen wird gemeinsam begangen, und der Ehre, die dem Genossen erwiesen wird, wird auch seine Frau teilhaftig. Deshalb darf er nicht unter seinem Stande oder gar eine verächtliche Person heiraten. Er muß auch. auf ehrbaren Wandel in seinem Hause halten, seine Kinder christlich erziehen lassen, kurz, das ganze Leben des Zunftgenossen nicht nur, sondern auch das seiner Angehörigen tritt unter die Kontrolle der Zunft. Durch diese enge Lebensgemeinschaft haben die mittelalterlichen Zünfte nicht wenig dazu beigetragen, den Handwerksstand in seiner gesellschaftlichen Geltung zu heben. So war das möglich, ihn von der Verachtung, die ursprünglich auf ihm lastete, zu befreien und ihm schließlich sogar einen maßgebenden Einfluß auf das Stadtregiment zu verschaffen [38].“ In diese Erziehungsgemeinschaft der Zunft waren, wie schon oben dargetan, Lehrling und Gesell einbezogen.

Eine Erziehungsgemeinschaft war die Zunft und eine Fürsorgegemeinschaft. Wurde das Gebot, das so viele Zunftordnungen aufstellten: Die Genossen sollen „alle brüderliche Liebe und Treu“ miteinander teilen, tatsächlich erfüllt? In Köln gewährte die Böttcherzunft ihren alten und gebrechlichen Mitgliedern eine auskömmliche, lebenslängliche Rente. Sonst wird freilich nur bei der Seilerzunft die Verwendung von Zunfteinnahmen zu Wohltätigkeitszwecken erwähnt [39]. Spitalstiftungen des M. A. berichten uns über die Krankenfürsorge der Zünfte. Anfangs begnügte man sich mit der Miete eines Zimmers oder einiger Betten, wie es uns z. B. von den Pforzheimer Bäckergesellen überliefert ist. Als die Zünfte reicher und wohlhabender geworden, gründeten sie eigene Spitäler, so die Gewandschneider in Magdeburg und Quedlinburg, die Seidenweber in Magdeburg. „Brügge besaß mehrere Spitäler, welche

[38] P. Sander, Geschichte des deutschen Städtewesens, Bonner staatsw. Unters. Heft 6, 1922, S. 125 f.

[39] V. Loesch, a. a. O. S. 133.

durch Gilden gegründet waren. Das älteste derartige Beispiel ist das Spital der Töpfer, das vor dem 13. Jahrhundert entstanden ist. In Gent wetteiferten die Weber, die Gerber, die Brauer mit anderen Gilden, um für bedürftige Brüder Obdach und Verpflegung zu schaffen. Die Weber gründeten im Jahre 1360 ein eigenes Hospital St. Leonard. Auch in Antwerpen hatten die Brauer, die Schiffer, die Gerber ihre eigenen Hospize [40]." Die ersten Wohltäter des Bremer Heilig-Geist-Spitals waren die Schuhmacher, Fleischer und Kürschner (Cordowaner). Später übergaben sie ihr Eigentumsrecht am Spital dem Deutschen Orden mit der Auflage, für ihre arbeitsunfähigen und unterstützungsbedürftigen Genossen Unterkunft zu gewähren [41]. In Köln gingen bei den Schuhmachern und Schneidern die Zunftrechte der verstorbenen Mitglieder an die Witwen über [42]. Selbst über die Zunftgemeinde griff die Wohltätigkeit hinaus. Die Barbierzunft in Lyon übernahm das Rasieren der Spitalskranken. Wie jede Zunftkasse eine Kranken-, Armen- und Sterbekasse war [43], so gewährte sie auch Vorschüsse und Darlehn an bedürftige Genossen [44]. Die Armenpflege der Zünfte legte den Keim zur späteren öffentlichen Fürsorge. Insbesondere haben wir bei ihnen die Anfänge der Sozialversicherung zu suchen [45]." Gegen Kuske, der in dem „Stiftungseifer des M. A. den naiven Versuch sieht, sich von den übersinnlichen Folgen der Sündhaftigkeit loszukaufen [46]" sei die Feststellung Lieses beigefügt: „Man darf sich nicht durch den vielgebrauchten Ausdruck „pro remedio animae" (zum Heil meiner Seele) täuschen lassen; er war rein formelhaft, wie wir aus vielbenutzten Formelbüchern ersehen, und schloß nicht das Mitleid aus, sondern ein. Wir finden auch genug andere Wendungen, die uns deutlich zeigen, daß man nicht bloß an sich, sondern in erster Linie an die Armen dachte [47]." Dopsch führt die Verlebendigung des Gemeinschaftsgedankens in der Zunft in weitem Maße auf das Wirken der Kirche zurück. Einmal sei die christliche Lehre, daß alle ihre Bekenner vor dem Herrgott gleich und Brüder seien, in dieser Richtung wirksam geworden, und die christliche Karitas sei fördernd hinzugetreten [48]. Wir hatten schon wiederholt Gelegenheit, auf die entferntere Zunftzugehörigkeit der Lehrlinge und Gesellen hinzuweisen. Der Lehrjunge und der Geselle wußten sich in der Zunft und mehr noch in der Familie des Meisters geborgen. So waren denn auch die ältesten Gesellenverbände lediglich Vereinigungen zur Pflege der Frömmigkeit und der gegenseitigen Wohlfahrtshilfe. Erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts — es war die Zeit, in der eine andere Wirtschaftslage und Wirtschaftsgesinnung für einen beträchtlichen

---

[40] F. Meffert, Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des M. A. 1927, S. 245 f.

[41] Ebd. S. 193 f.

[42] H. Finke, Die Frau im Mittelalter, Kempten 1912, S. 107.

[43] F. Meffert, a. a. O. S. 286.

[44] Gierke, a. a. O. S. 387.

[45] W. Liese, Geschichte der Caritas 1922, 1. Bd. S. 177.

[46] Kuske, a. a. O. S. 6.

[47] Liese, a. a. O. S. 227.

[48] A. Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl d. Gr. 1918, 2. T. S. 431 f.

Teil der Gesellen keine Aussicht mehr auf berufliche Selbständigkeit bot, als die Zünfte ihre Aufnahmebedingungen für „die Fremden" überspitzten, und das Handwerk zum Familienmonopol herabgedrückt wurde — erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts, in Frankreich und England schon früher, wandelten sich die religiösen Gesellenbruderschaften in weltliche Verbände mit dem ausgesprochenen Zweck, ihre wirtschaftliche und soziale Stellung dem Arbeitgeber gegenüber zu behaupten und zu bessern [49].

Weil die Zunft die Persönlichkeit in dem Gesamt ihrer Beziehungen erfaßte, kann sie ohne das religiöse Moment nicht gedacht werden. Mochte Eigen- und Standesruhm sich noch so oft und leicht einschleichen, Zunft und Zunftgenosse ließen keinen bedeutsamen Tag vorübergehen, ohne sich den Segen ihrer Kirche zu holen. Das war naturnotwendig gegeben in der mittelalterlichen Vermählung von Kirche und Gemeinschaft und in der lebendigen Jenseitshaltung und -hoffnung jener Zeit.

Aus dieser Verbindung von Religion und Leben entsprangen auch die starken ethischen Kräfte in der Zunft, die bei aller seins- und zeitbedingten Unvollkommenheit [50] ein hochwertiges Berufs- und Gemeinschaftsideal [51] zu formen und in vielem zu verwirklichen imstande waren.

---

[49] Otto, a. a. O. S. 42 f.

[50] Ueber das Versagen der Zünfte im Dienst an der übergeordneten Volksgemeinschaft und ihr späteres Nachlassen im Kampfe gegen den Egoismus in den eigenen Reihen s. W. Schwer, Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. 7. Heft der Veröffentl. d. Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft der Görresgesellschaft. Paderborn 1934. S. 28 ff. und Th. Steinbüchel, Christliches Mittelalter, Leipzig 1935, S. 291 ff.

[51] Ein höheres Lob kann den Zunftstatuten mit ihrer scharfen Ablehnung des Individualismus, Kapitalismus (= Mammonismus) und Liberalismus nicht gespendet werden als durch die Feststellung, daß sie die Übersetzung der Soziallehre des heiligen Thomas ins Konkrete bedeuten. Vgl. z. B. Sum. theol. I—II., q. 92., a. 1. ad 3; II—II., q. 26., a. 4. ad 3; q. 47., a. 10. ad 2; die ganze q. 77. Wie E. Kurz in seinem Buch „Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin", München 1932, S. 47 mitteilt, findet sich dem Sinne nach 60mal in den Werken des Aquinaten der Satz: „Bonum commune (multitudinis) est maius (melius) et divinius quam bonum unius (bono privato)". Die sehr zeitgemäße Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin hat ihre Darstellung gefunden in O. Schillings gleichnamigen Werk, München 1930.

MITTEILUNGEN

Zur Magdalenenfrage

Von Professor Dr. P. Ketter, Trier.

Vor zehn Jahren ist im Pastor bonus eine Aufsatzreihe „Die Magdalenenfrage" veröffentlicht worden [40 (1929) 101—118; 203—214; 264—285]. Die Abhandlung ist dann als selbständiger Sonderdruck erschienen (Trier 1929). Eine englische Ausgabe besorgte Hugo Köhler: „The Magdalene

Question", Milwaukee 1935. Seither ist die Diskussion über das von den Väterzeiten her umstrittene Problem in Fluß geblieben. Dabei zeigt sich jedoch eine wachsende Einmütigkeit in der Auffassung, wenigstens bei denen, die nicht bloß „Erbauliches" aus alten Heften nachschreiben, sondern mit wissenschaftlichem Ernst an die Frage herantreten und aus den geschichtlichen Quellen schöpfen. Maria Magdalena wird in der Exegese kaum mehr gleichgesetzt mit Maria von Bethanien, der Schwester Marthas, noch mit der namenlosen Sünderin, die dem Herrn die Füße salbte (Lk 7, 36—50), noch mit beiden zugleich, wie es vor allem unter dem Einfluß Gregors des Großen im Abendlande weithin üblich geworden war und in der Liturgie ihres Festes (22. Juli) in der lateinischen Kirche zum Ausdruck kommt. Für die Identität tritt noch ein: Lussau-Collomb, Manuel d'Etudes bibliques, IV, 2 p. 462—463. Der Osten hielt von jeher fester an der ursprünglichen Unterscheidung der drei Frauen.

Mit Recht bemerkt W. Lauck in Herders Bibelkommentar (XI, 2, S. 101 bis 102), nachdem er ebenfalls für die Selbständigkeit der drei Frauen eingetreten ist: „Es wäre darum an der Zeit, daß auch die Prediger und die Verfasser von Betrachtungsbüchern sich in dieser Frage den Tatsachen anpaßten. Denn auch die religiöse Erbauung, soll sie nicht Spiel sein, sondern Lebenskraft vermitteln, muß auf der geschichtlichen Wahrheit gründen." Eine ganze Reihe neuer und neuester Erbauungsbücher, Predigtwerke und Vortragssammlungen für Einkehrtage verraten allerdings in diesem Punkte, daß ihre Verfasser lieber den Roman von dem sündigen Vorleben Maria Magdalenas mit römischen Offizieren „auswerten" als die geschichtlichen Berichte der Evangelien sorgfältig studieren. Das wird wohl auch noch lange so bleiben, es sei denn, daß sich der Wunsch bald erfüllt, den Jos. Sickenberger geäußert hat: „Es wäre im Interesse der geschichtlichen Wahrheit zu wünschen, daß die lateinischen liturgischen Texte des Magdalenentages dementsprechend abgeändert würden. Dann würden wohl auch die Predigten und erbaulichen Ausführungen nachfolgen" (Bibl. Zeitschrift 17 (1925/26) 74). Daß hier als Gegenbeweis nicht das Axiom „Lex orandi lex credendi" herangezogen werden kann, habe ich in der erwähnten Untersuchung hervorgehoben.

Während ich mich im Wesentlichen auf die biblische Seite der Frage beschränkte, die spätere Formung in der Legende, in Kunst und Dichtung aber nur kurz streifte, ist neuestens Hans Hansel kühn an die Bearbeitung des gewaltigen Gesamtkomplexes der Magdalenenfrage herangetreten. In seiner Eigenschaft als Literarhistoriker spannt er den Rahmen ganz weit und geht in seinen Untersuchungen den Weg vom Motiv über den Stoff zur Quelle zurück. Kult und Kunst, völkisches Brauchtum und Dichtung haben ja das Magdalenenmotiv immer wieder aufgegriffen und dabei den geschichtlichen biblischen Stoff mehr oder weniger frei behandelt, oft aber auch mißhandelt. Gerade durch die abgrenzende Unterscheidung zwischen dem Magdalenenstoff als Geschichte in den Evangelien und als Legende in der späteren Gestaltung einerseits und dem Magdalenenmotiv anderseits gewinnt Hansel in dem weiten Bereich der gesamten Magdalenenfrage eine viel klarere Sicht als sie sich den früheren Forschern bot. Stoffgeschichte und Formgeschichte sind ja

verschiedene Bezirke des geschichtlichen Forschens. Das Motiv aber ist übergeschichtlich. Indem die allgemein menschlichen Motive der „heiligen Buhlerin“ sowie der „reuigen Gefallenen“ sich mit dem noch allgemeineren Motiv der „courtisane amoureuse“ verknüpften und alle drei den Stoff der biblischen Magdalenengeschichte und der daraus erwachsenen Magdalenenlegende geformt haben, ist ein Magdalenenbild entstanden, worin nachträglich viele nicht mehr unterscheiden können, was Geschichte und was Legende ist. Dieser „Synkretismus“ hat anderseits dem Magdalenenbild zu einer nahezu beispiellosen Verbreitung und Volkstümlichkeit verholfen. „Gerade wegen der ihr eigentümlichen Polarität: Buhlerin — Jüngerin — Büßerin vermochte die Magdalenengestalt zutiefst auf Volkstum, Kunst und Dichtung einzuwirken, um schließlich im Magdalenen**motiv** als einem **Menschheits**motiv das erhabenste Vorbild der bereuenden Gefallenen zu werden“ (H. Hansel, in: Zweite Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1936, 59).

In einer Reihe wertvoller Abhandlungen und in Vorträgen auf großen Tagungen hat H. Hansel bereits höchst bedeutsame Ergebnisse seiner umfassenden und gründlichen Forschungen vorgelegt. In „Forschungen und Fortschritte“ 11 (1935) 157—159 unterrichtet ein kurzer Beitrag über „Maria Magdalena im Wandel der Zeiten“. Das auf der Limburger Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1935 gehaltene Referat über „Magdalenenkult und Magdalenenlegende“ ist in der vorhin erwähnten zweiten Vereinsschrift 1936 erschienen. Den auf der Hildesheimer General-Versammlung der Görres-Gesellschaft 1936 gehaltenen Vortrag findet man in „Volk und Volkstum“, 3. Band, München 1938, S. 231—251. Er behandelt das „Nachleben der Heiligen in der Dichtung und die stoffgeschichtliche Darstellung“. Im 1. Band desselben Jahrbuchs für Volkskunde (München 1936, S. 269—277) berichtet Hansel über die Geschichte der Magdalenenverehrung in Deutschland. Eine Skizze „Magdalenentag im Volksmund“ hat in der Beilage zur Germania vom 22. Juli 1934 die Reihe der Veröffentlichungen vielverheißend eingeleitet. Besonders aufschlußreich für die Rolle der Heiligen im geistlichen Spiel des Mittelalters ist die Besprechung, die Hansel im „Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 56 (1935) Sp. 298—304 den beiden Spezialschriften widmet: Maria Norberta Hoffmann, Die Magdalenenszenen im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters, Dissertation, Münster i. W. 1933, sowie: Friedr. Otto Knoll, Die Rolle der Maria Magdalena im geistlichen Spiel des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kultur- und Theatergeschichte. Dissertation, Greifswald 1934. Am eingehendsten befaßt sich Hansel mit dem vielgestaltigen Stoff in seiner Greifswalder Dissertation: „Die Maria-Magdalena-Legende. Eine Quellen-Untersuchung“. Erster Teil, Greifswald, 1937 (Greifswalder Beiträge zur Literatur- und Stilforschung, Herausgegeben von F. Dornseiff, B. Liljegren, H. Petriconi, Heft 16, 1). Diese überaus reichhaltige Schrift zeichnet die Gestalt der „neutestamentlichen Sünderin“, indem zuerst der „Magdalenenstoff“ nach den biblischen Quellen behandelt wird. Dann wird das „Magdalenen-Motiv“ in den verschiedenen gegenseitigen Beziehungen und Verknüpfungen aufgedeckt und endlich den „Magdalenen-Legenden“ von der ältesten Zeit an in den Apokryphen, im Talmud, in der griechischen Hagiographie und im lateinischen

Abendlande nachgespürt. So schafft sich Hansel eine tragfähige Unterlage für ein großes Unternehmen, dessen Ziel „die Erforschung des Magdalenenmotivs in Geschichte und Dichtung" ist. Möge es ihm vergönnt sein, dieses hohe Ziel zu erreichen. Sein Fleiß und ein ruhig abwägendes Urteil befähigen ihn in besonderem Maße dazu.

In gedrängter Zusammenfassung äußerten sich neuerdings über die Magdalenenfrage A. Schwessinger im „Lexikon für Theologie und Kirche" 6 (1934) 902—904, und Urban Holzmeister: S. Maria Magdalena estne una eademque cum peccatrice et cum Maria sorore Lazari", in: Verbum Domini 16 (1936) 193—199.

Der christliche Altar und seine Ausstattung

Von Professor Dr. Johann Lenz, Trier.

Im Mittelpunkt des Gotteshauses steht der Altar, die Stätte, an der das hochheilige Opfer gefeiert wird, und darum ist er nach katholischer Auffassung der wichtigste und notwendigste Bestandteil der Kirche. Ohne Altar können wir nicht von einer Kirche im liturgischen Sinne reden.

In den ersten christlichen Zeiten diente hierzu ein Tisch, gewöhnlich genannt ‚altare', seltener ‚ara' (letzteres heute noch gebraucht für die altaria portatilia). Dieser Tisch hatte nicht einmal eine feste Stelle, wurde wahrscheinlich von Diakonen herbeigebracht und diente nachher wohl wieder profanen Zwecken (Vgl. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I. S. 342 f.). Einen festen Altar hat man wohl erst seit Konstantin, Gregor von Nyssa kennt jedenfalls Altäre aus Stein. Die erste Verordnung hierüber stammt aus dem 6. Jahrhundert (Eisenhofer a. a. O. S. 345).

„Die Altarplatte (mensa) muß aus einem einzigen (nicht geteilten) gewachsenen (nicht gegossenen) unbeschädigten und nicht brüchigen Stein bestehen" Can. 1198 § 1. (Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 82 (1938) Nr. 26, S. 21). „Die mensa muß die ganze Altarfläche bedecken und mit dem Unterbau fest und unmittelbar verbunden sein" Can. 1198 § 2 (vgl. K. A. a. a. O. S. 21. Daselbst s. die näheren Bestimmungen). Es genügt zum Zelebrieren auch schon, wenn in den bestehenden Altarkörper eine bischöfliche konsekrierte Steinplatte eingelassen ist, die so groß ist, daß sie wenigstens die Hostie und den größeren Teil des Kelches umfaßt (altare portatile). Jeder Altar, sowohl der feste wie der Tragaltar muß mit einem Reliquiengrab versehen sein.

In bezug auf die äußere Ausstattung ist zunächst notwendig, daß der Altar, auf dem die heilige Messe gefeiert werden soll, mit drei geweihten Altartüchern bedeckt sein muß. Für die linnene Altarbekleidung waren Gründe der Ehrerbietung und das Bestreben, die hochheiligen sakramentalen Gestalten möglichst vor Verunehrung zu bewahren, ausschlaggebend. Die älteste Symbolik deutet die Altartücher auf die Linnentücher, in die der Leichnam Jesu im Grabe eingehüllt war. Die beiden untern Tücher brauchen nur die mensa zu bedecken — man kann auch ein einziges doppelt aufgelegtes dafür verwenden — das obere Altartuch soll an den Schmalseiten des Altares bis auf den Boden reichen, an der Vorderseite etwa eine Hand breit herunterhangen. Spitzen oder

Stickereien dürfen hier angebracht werden. Oft wird es sich empfehlen, unmittelbar auf die Altarplatte ein Wachstuch zu legen, um die Tücher vor Feuchtigkeit zu schützen. Es ist nicht gestattet, Einfassungen aus Holz oder Metall zum Festhalten der Altardecke zu benutzen (non obstante antiquissima consuetudine) d. 4253½. Das Missale weist darauf hin, daß die Vorderseite des Altarstipes möglichst mit dem sog. Antependium verhüllt sein soll, entsprechend der liturgischen Tagesfarbe. Das gilt vor allem für die Festtage.

Vorgeschrieben für den Altar ist sodann das Kreuz und beiderseits davon Altarleuchter. Nach dem Caeremoniale episcoporum muß es ein eigentliches Kruzifix sein (crux cum imagine sanctissimi Crucifixi) und aus Metall bestehen (Silber, Kupfer, Messing). Wo von früheren Zeiten her Holzkreuze in Gebrauch sind, dürfen sie auch beibehalten werden. Es soll über die Leuchter herausragen, möglichst so, daß Priester und Volk es leicht sehen können. Es genügt auch eine Kreuzdarstellung im Hochbau des Altares, desgleichen auf einem Gemälde, wenn das Kreuzbild eine hervorragende Stellung einnimmt. Wird das Allerheiligste ausgesetzt, kann das Kreuz auf dem Altar stehen; es ist aber nicht vorgeschrieben. d. 1270².

Auf dem Meßaltar müssen wenigstens zwei Kerzen aufgestellt sein. Es besteht keine Vorschrift, sie zu benedizieren; aber es ist passend, Mariä Lichtmeß oder an einem andern Tage entsprechend dem Formular im Rituale es zu tun. Die eigentlichen Meßkerzen müssen wenigstens zum größten Teil (saltem maxima parte) aus reinem Bienenwachs hergestellt sein, die übrigen Altarkerzen zum größeren oder beträchtlichen Teil (in maiori vel notabili quantitate) (Erlaß d. R. K. v. 14. Dez. 1904) Infra ambitum altaris dürfen keine Kerzen aus andern Produkten aufgestellt werden, wohl zur Beleuchtung und Erhöhung der Feierlichkeit, aber nur außerhalb des Altares (d. 4257⁵). Auch können Oellämpchen nicht als Ersatz für die vorgeschriebenen Kerzen in Betracht kommen (d. 3173) [1].

Auf jedem Meßaltar muß sodann noch in der Mitte, zu Füßen des Kreuzes, die sogenannte Kanontafel stehen. Den Namen hat sie daher, weil sie Gebete aus dem größeren oder kleineren Kanon enthält. Sie ist erst seit dem 16. Jahrhundert aufgekommen, und nur die mittlere ist vorgeschrieben; die beiden andern bei uns üblichen Tafeln mit dem „Deus qui humanae substantiae" und dem „Lavabo" und dem Johannesevangelium sind nicht vorgeschrieben, sind erst seit dem 17. Jahrhundert auf dem Wege der Gewohnheit in Gebrauch gekommen. Man sehe darauf, daß künstlerisch gute und lesbare Tafeln angeschafft werden.

---

[1] In bezug auf das elektrische Licht gilt der Erlaß der Ritenkongregation vom 24. Juni 1914: „Lux electrica vetita est non solum una cum candelis ex cera super altaribus, sed etiam loco candelarum vel lampadum, quae coram Sanctissimo Sacramento vel Reliquiis Sanctorum praescriptae sunt. Pro aliis ecclesiae locis et ceteris casibus illuminatio electrica ad prudens Ordinarii iudicium permittitur, dummodo in omnibus servetur gravitas, quam sanctitas loci et dignitas S. Liturgiae postulant" (d. 4322).

Am Tabernakel und im Tabernakel sind elektrische Lampen verboten. Auf dem Altare sind sie gestattet, nur keine farbigen (d. 4334).

In den Rubriken des Missale (Tit. XX.) und im Caeremoniale episcoporum wird noch ein Kissen[2] gefordert „in cornu epistolae cussinus supponendus Missali“. Seit dem Ausgang des Mittelalters wurde es meist ersetzt durch das bequemere Meßpult, das zwar nicht im pianischen Missale erwähnt wird, aber wohl im Caeremoniale episcoporum (legile), das auch in künstlerischer Form hergestellt sein soll (affabre tamen elaborato), und die Pultdecke soll in der Farbe mit den Paramenten übereinstimmen.

Der sog. Wandlungsleuchter, von dem in den Rubriken die Rede ist (cereus ad elevationem Sacramenti accendendus), der nach der Wandlung vor oder neben dem Altar angezündet wurde, ist fast allgemein außer Brauch. Es werden aber noch gefordert eine kleine Klingel, zwei Meßkännchen mit Teller und Lavabotüchlein (manutergio mundo) und eine Vorrichtung, um diese Gegenstände darauf zu stellen, sei es eine Nische oder ein kleiner Tisch, der im Missale den Namen ‚credentia‘ führt (Rit. celebr. II, 5). In den ‚Fenestellae‘ waren auch oft die Altarpiscinen angebracht, die durch einen Abfluß nach außen das Wasser von der Handwaschung oder der Ablution aufnehmen konnten.

Bei Sakramentsaltären gehört zur Ausstattung ein Ablutionsgefäß mit einem Purifikationstüchlein. Man nimmt am besten durchsichtiges Glas. Der Deckel soll abnehmbar sein. Das Wasser soll stets in frischem Zustand sein, deshalb erneuere man es wenigstens alle acht Tage. Man fülle es nur bis zur Hälfte. Das alte Wasser ist in das sacrarium zu gießen. Ein Schwamm im Absolutionsgefäß ist nicht erlaubt. „Super Altare nihil omnino ponatur, quod ad Missae sacrificium vel ipsius Altaris ornatum non pertineat“ so schließen die allgemeinen Rubriken. (Rubr. gen. XX.)

[2] Sehr früh wurde das Evangelium mit besonderer Sorgfalt geschmückt, weil man darin ein Symbol Christi sah, aber auch, weil es in besonderer Weise das Wort Gottes war. Um die kostbaren Einbände zu schonen, legte man auf das Lesepult des Ambo ein Kissen. Es kam hinzu, daß dadurch das Lesen erleichtert wurde. Seit dem 13. Jahrhundert ist der Gebrauch allgemein.

ERLASSE UND ENTSCHEIDUNGEN

1. Entscheidung der Konzilskongregation betr. Stipendium oder besondere Vergütung für Binationsmessen. Vom 13. Nov. 1937. AAS. XXX, 101 bis 103.

Die Fragestellung lautete:

I. An expediat indultum apostolicum concedere ut parocho, in propria ecclesia Missam iteranti, tribuatur aliquod emolumentum ex reditibus legatorum;

II. An sustineatur dispositio dioecesana vi cuius sacerdotes, Missam binatam applicantes, eleemosynam tantummodo dioecesanam Curiae tradere teneantur.

Die Kongregation antwortete auf beide Fragen: „Negative“.

Die Entscheidung ist in dem Artikel über „Die Bination“ (siehe oben) berücksichtigt und in ihrer Tragweite gewürdigt, so daß auf eigene Erläuterung verzichtet werden kann.

2. Entscheidung der Konzilskongregation betr. Abstinenz und Fasten an der Vigil von Weihnachten. Vom 13. Nov. 1937. AAS. XXX, 160/161.

Die von einigen Bischöfen der Kongregation vorgetragene Bitte, mit Rücksicht auf die vielerorts gebräuchliche Feier des Weihnachtsabends und die Arbeitslast von Priester und Gläubigen gerade an diesem Tage auf die Weihnachtsvigil die vom Codex I. C. für den Karsamstag getroffene Regelung ausdehnen, d. h. von Mittag ab Dispens vom Fasten- und Abstinenzgebot gewähren zu wollen, wurde abschlägig beschieden. Eine Aenderung sei nicht wünschenswert, vielmehr sollten die Ordinarien durch angemessene Belehrung zur Beobachtung des ius commune anhalten.

Bekanntlich hat auch die Doktrin, weitverbreiteter Gewohnheit oder Sitte entgegenkommend, eine weitgehende Milderung des Fastengebotes für den Heiligen Abend anerkannt. Man sprach von einem „ieiunium gaudiosum", von der „coenula lautior". Vermeersch schrieb (Theol. mor. III, n. 873) ohne einschränkenden Zusatz: „Pridie Nativitatis Domini ad collationem vespertinam addi possunt bellaria vel cibi delicatiores, ita ut quantitas duplicari queat." Merkelbach (Summa theol. mor. II, n. 952) erlaubte an den Orten, an denen die Gewohnheit besteht, „quantitas duplo maior sed cibi levioris". Die Kongregation will solche Gewohnheiten nicht anerkennen, sie seien eher als Mißbräuche zu bezeichnen. Ein Vergleich mit dem Karsamstag sei aus liturgischen Gründen unzulässig. In besonderen Fällen könne natürlich nach den allgemeinen Regeln Entschuldigung eintreten oder Dispens gemäß can. 1245 § 1 gegeben werden.

Man beachte die vorsichtige Fassung der Entscheidung. Allgemeine Dispens wird verweigert, die Ordinarien sollen auf Rückkehr zum ius commune hinarbeiten. Bestehende Gewohnheiten sind aber nicht ausdrücklich allgemein reprobiert und ungesetzlich erklärt.

3. Amtliches Verzeichnis der Ablässe.

Durch Dekret vom 31. Dezember 1937 (AAS. XXX, 110/111) hat die Apostolische Pönitentiarie eine authentische Sammlung der von den Päpsten verliehenen Ablässe veröffentlicht. Titel der Sammlung: „Preces et pia opera in favorem omnium christifidelium vel quorundam coetuum personarum indulgentiis ditata et opportune recognita."

Alleinige Auslieferung durch Marius E. Marietti, Rom und Turin. Deutsche Auslieferungsstelle des Verlags Marietti: Lentnersche Buchhandlung (Dr. K. E. Stahl) München, Dienerstr. 9. (Vgl. Kirchl. Amtsanzeiger Trier, 1938, Nr. 147, S. 115/116.) Preis 4,40 RM.

„Die Sammlung enthält alle allgemeinen von den Päpsten bis zum ganzen Jahre 1937 einschließlich verliehenen Ablässe, und zwar alle Ablässe, die entweder für alle Christgläubigen oder für einzelne Gruppen von Gläubigen verliehen wurden und zu deren Gewinnung weder die Segnung eines Andachtsgegenstandes durch einen bevollmächtigten Priester, noch der Besuch eines bestimmten heiligen Ortes, noch der Beitritt zu einem frommen Verein erforderlich ist." Kirchl. Amtsanzeiger Trier, a. a. O.

Die Sammlung ist in Zukunft allein maßgebend. Allgemeine Verleihungen, die nicht aufgenommen sind, gelten als widerrufen. In den Vorbemerkungen werden noch einige wichtige allgemeine Regeln aufgestellt.

Die Sammlung umfaßt, wie sich aus dem Wortlaut ergibt, nicht die Ablässe, die Mitgliedern von Orden, Bruderschaften, Vereinen u. dergl. oder einzelnen Personen verliehen wurden.

4. Bedingungen zur gültigen Errichtung von Kreuzwegen.

Um die bisherige Unsicherheit zu beseitigen, werden durch Dekret der Apostolischen Pönitentiarie vom 12. März 1938 (AAS. XXX, 111/112) unter Auf-

hebung aller diesbezüglichen früheren Bestimmungen die Bedingungen zur gültigen Errichtung von Kreuzwegen genau umschrieben. Zur gültigen Errichtung eines Kreuzwegs soll es fortan genügen, daß der mit der Errichtung betraute und sie vornehmende Priester hierfür die erforderliche Vollmacht gemäß Dekret der Apost. Pönitentiarie vom 12. März 1933 (vgl. Pastor bonus 1933, S. 231) besitzt. Zur Erlaubtheit ist aber noch in jedem Einzelfall, sofern nicht die Errichtung an exemten Orten erfolgt, die Zustimmung des Ortsordinarius einzuholen. In Fällen, in denen der Ortsordinarius nicht leicht zu erreichen ist, kann die Erlaubnis präsumiert werden.

Zum Schluß des Dekrets wird eine sehr willkommene Heilung aller bisher ungültig erfolgten Errichtungen gewährt: „Praeterea eadem Sanctitas Sua statuit ut omnes «Viae Crucis» erectiones, quacumque ex causa hucusque invalide peractae, huius Decreti vigore sanatae maneant."

5. Ehenichtigkeitsprozesse an der S. Romana Rota 1937. AAS. XXX, 124 bis 142.

Der Gerichtshof der Römischen Rota hat im Jahre 1937 in 74 Eheprozessen, die übrigens bei weitem die Mehrheit der Streitsachen darstellen, das Endurteil gefällt. In 25 Fällen wurde auf Ungültigkeit der Ehe erkannt, während in den anderen 49 das Urteil lautete: non constat de nullitate matrimonii in casu.

Als Klagegrund erscheint in 32 Prozessen Zwang und Furcht — einigemal in Verbindung mit einem anderen Nichtigkeitsgrund. Auf Nichtigkeit lauteten hiervon 13 Urteile. Wegen Impotenz, die in neun Fällen (acht impotentia viri, ein impotentia mulieris) geltend gemacht wurde, ergingen vier Ungültigkeitserklärungen; in zwei Fällen wurde päpstliche Dispens vom matrimonium ratum et non consummatum empfohlen, weil im Nichtigkeitsprozeß der Beweis für den Nichtvollzug der Ehe erbracht war. Mangelnder Ehewille, hauptsächlich wegen Ausschlusses wesentlicher Güter oder Eigenschaften der Ehe, erscheint in 21 Fällen mit sechs Urteilen auf Nichtigkeit; ausdrückliche Bedingung, mehrfach in Verbindung mit einem anderen Klagegrund, in 10 Fällen mit nur zwei Urteilen auf Nichtigkeit; Unkenntnis des Wesens der Ehe in einem, Verwandtschaft in einem Falle, beide Urteile dahin lautend, die Ungültigkeit sei nicht erwiesen.

Die Zusammenstellung bildet zugleich eine Rechtfertigung der Spruchpraxis der Rota gegenüber Vorwürfen, die bisweilen gegen die Ehegerichtsbarkeit der Kirche erhoben werden. Man ersieht, daß der Beweis der Nichtigkeit besonders schwer ist, wenn Konsensmangel in irgendwelcher Form geltend gemacht wird, — der heute so beliebte, aber nur selten wirklich zutreffende und noch viel seltener beweisbare Nichtigkeitsgrund.

7. Entscheidungen der Kodex-Auslegungskommission. Vom 30. Dez. 1937. AAS. XXX, 73.

I. De communicatione privilegiorum inter religiones.

D. An verba canonis 613 § 1: exclusa in posterum qualibet communicatione, ita intelligenda sint ut revocata fuerint privilegia a religionibus ante Codicem I. C. per communicationem legitime acquisita et pacifice possessa.

R. Negative.

II. De excusatione a poenis latae sententiae.

D. An metus gravis a poenis latae sententiae eximat si delictum, quamvis intrinsece malum et graviter culpabile, non vergat in contemptum fidei aut ecclesiasticae auctoritatis vel in publicum animarum damnum ad normam canonis 2229 § 3 n. 3.

R. Affirmative

Zu I. In der Vergangenheit gab es eine Privilegiengemeinschaft (-teilnahme, -ausdehnung), kraft deren die einem Orden verliehenen Privilegien auch allen anderen Orden zugute kamen. In can. 613 § 1 wird nun verordnet, daß Ordensgenossenschaften nur jene Privilegien zukommen sollen, die im Codex selbst enthalten sind oder der Genossenschaft direkt verliehen wurden, unter Ausschluß jeder Privilegienteilnahme für die Zukunft. Es war strittig, ob durch diesen Gesetzestext die Privilegienteilnahme nur für die Zukunft unterbunden sein sollte, oder ob auch für die Vergangenheit alle auf diesem Wege erworbenen Privilegien widerrufen sein sollten. Die Bedeutung der Frage für die Orden leuchtet ein, da nicht wenige ihrer Privilegien auf der communicatio privilegiorum beruhten.

Die Kommission löst die Streitfrage im Sinne der vorherrschenden und in der Praxis bereits befolgten Ansicht, daß ein Widerruf der früher durch Privilegienteilnahme erworbenen und unbestritten behaupteten Vorrechte in besagtem Canon nicht enthalten sei. Im konkreten Falle ist also nur zu prüfen, ob ein Privileg nach früherem Recht wirklich Ordensprivileg geworden war.

Zu II. Schuld, und zwar schwere Schuld ist grundsätzlich Voraussetzung der Strafe im kanonischen Strafrecht (can. 2218 § 2). Furcht mindert die freie Willensbestimmung, demnach die Schuld und die strafrechtliche Anrechenbarkeit der Tat. Handelt es sich um ein reines Kirchengesetz, so ist die unter dem Einfluß von schwerer Furcht begangene Verletzung des Strafgesetzes in der Regel überhaupt nicht als Delikt anrechenbar (can. 2205 § 2). Anders jedoch, wenn die Tat in sich schlecht ist oder Mißachtung des Glaubens oder der kirchlichen Autorität oder Schaden für die Seelen im Gefolge hat (can. 2205 § 3). Der Täter ist in diesem Falle trotz des durch die schwere Furcht gegebenen Milderungsgrundes haftbar und strafwürdig. Bei Strafen, die durch richterliches Urteil verhängt werden, ist es Sache des Richters, den schuldmildernden Einfluß der Furcht bei Zumessung der Strafe zu berücksichtigen. Für Strafen latae sententiae bedurfte es noch einer weiteren Regelung, denn es gibt Gründe, die den Gesetzgeber bestimmen, in gewissen Fällen trotz strafrechtlicher Zurechenbarkeit der Tat von der Strafe abzusehen. Das trifft einmal zu für die Strafgesetze, in denen Dolus („praesumpserit..." — can. 2229 § 2) zum Straftatbestand gehört. Furcht als Strafausschließungsgrund greift aber noch weiter, wie aus can. 2229 § 3 n. 3 geschlossen werden muß. Es heißt dort, daß schwere Furcht von Strafen latae sententiae nicht entschuldigt, wenn das Delikt zur Verachtung des Glaubens oder der kirchlichen Autorität oder zum öffentlichen Schaden für die Seelen führt. Streitfrage war nun, ob man aus diesem Text schließen durfte: Also entschuldigt schwere Furcht immer von Strafen l. s., auch bei Handlungen. die in sich schlecht und schwer schuldhaft sind, sofern nur die in sich schlechte und schwer sündhafte Gesetzesübertretung Verachtung des Glaubens oder der kirchlichen Autorität oder öffentlichen Schaden für die Seelen nicht zur Folge hat. Die Entscheidung bestätigt nun amtlich diese Schlußfolgerung, die übrigens schon fast allgemein angenommen war.

Anwendung: Procuratio abortus zieht die Strafe der dem Ordinarius reservierten Exkommunikation nicht nach sich, wenn die Tat unter dem Einfluß schwerer Furcht geschah. Als Strafausschließungsgrund kann freilich nur metus ab extrinseco et iniuste incussus anerkannt werden. Bei Delikten, die zur Verachtung des Glaubens oder der kirchlichen Autorität führen oder öffentlichen Schaden für die Seelen im Gefolge haben, wie bei Kirchenaustritt, Duell, akatholischer Trauung oder Kindererziehung u. a., tritt trotz schwerer Furcht die angedrohte Strafe ein.

Trier. Wehr.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

KIRCHENGESCHICHTE.

Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker. Erster Band. Die Kirche im Bereich der alten Völker von Albert Ehrhard. I. Urkirche und Frühkatholizismus. II. Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten. 1. Die griechische und die lateinische Kirche. Verlag der Buchgemeinde Bonn 1935 und 1937. 328 u. 456 S. gr. 8°. Geb. 5,40 RM u. 5,80 RM.

In I. behandelt Ehrhard 1. das Urchristentum und die Urkirche in der Juden- und Heidenwelt; 2. Die Märtyrerzeit (bis Konstantin d. Gr. einschl.) und die bis dahin sich vollziehende Ausbildung des Frühkatholizismus im Morgen- und Abendland; — alles im engen Anschluß an seine zwei früheren, auch im Titel anklingenden Schriften zum selben Gesamtthema, über die schon im P. b. 44, 1933, S. 151/52 berichtet ist. — In II. 1. kommen zur Darstellung die griechische Kirche auf ihrer Lebenshöhe (bis Chalzedon 451 einschl.); 2. die Blütezeit der lateinischen Kirche bis zum Tode Augustins († 430); 3. die Ausgänge der lateinischen Kirche bis zum Beginn des Mittelalters (abschließend mit Benedikt und seinem Mönchtum). Die byzantinische Reichskirche und die von ihr abhängigen orthodox-slawischen und die orientalischen Nationalkirchen mußten für II. 2 zurückgestellt werden. — Man muß der Buchgemeinde Dank wissen, daß sie dieses Werk weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat, in dem neben der äußeren Geschichte besonders auch dem inneren Leben der Kirche starke Beachtung zuteil wird; es weist die bekannten Vorzüge des Verfassers auf, gründliche Quellen- und Sachkenntnis, tiefe Einsicht in die geschichtlichen Zusammenhänge, besonnene Stellungnahme zu noch offenen Fragen und eine gewandte Darstellung; es sei auch den Theologen wärmstens empfohlen.

Das frühgermanische Christentum. Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen. Von Wilhelm Sieber. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck-Leipzig 1936. 384 S. 8°. Kart. 4,60 RM; Ganzl. 6,— RM.

Ausgehend von einer Beschreibung der deutschen Stämme und Landschaften läßt Sieber die Wesensart des frühgerm. Chr. sichtbar werden aus seinem Werdegang bis Karl d. Gr. einschl. und in besonderer Betrachtung der Klöster u. der Bibel als seiner Grundlage. Dann werden die Leistungen des frühgerm. Chr. als Wirkung von Lehre und Beispiel und der sozialen und gesellschaftlichen Wandlung auf den verschiedensten Lebensgebieten (Familie, Landwirtschaft, Arbeit und Handwerk, Kunst und Musik, Volkserziehung und Schulwesen, soziale Fürsorge) aufgezeigt unter sorgsamer Beachtung des vorchristlichen Standes der Dinge. Der wertvollen, aus den Quellen und aus älterer und neuerer Literatur geschöpften Schrift fehlt leider ein Orts-, Personen- und Sachverzeichnis. Was S. 42 über Athanasius zum Jahre 336 und über Mönche im Abendlande nach der Regel des hl. Basilius gesagt ist, stimmt wohl nicht.

Die Kirche Österreichs. Ihre Eigenart und ihre Sendung. Von Johannes Hollnsteiner. Tyrolia-Verlag Wien-Innsbruck 1935. 20 S. gr. 8°. Geh. 0,60 RM.

Das aus einem Vortrag erwachsene Schriftchen weist aus der Geschichte der Kirche Österreichs als ihre Eigenart nach das Zusammenwirken von Bischof und Kloster und von Kirche und Staat, letzteres zeitweilig gestört durch Aufklärung und Liberalismus; als ihre Sendung nach außen hin, Bollwerk zu sein gegen Türkengefahr und Überflutung von Osten her, den Unionsgedanken nach Osten

hin zu pflegen und Kultur zwischen Ost und West zu vermitteln; als Sendung nach innen an Land und Volk, mitzuarbeiten am Aufbau christlicher Gemeinschaft durch Nächstenliebe und Förderung jeglicher wahrer Kultur.

Kirchengeschichte Österreichs. Von Ernst Tomek. Erster Teil. Altertum und Mittelalter. Tyrolia-Verlag Innsbruck-Wien-München 1935. 389 S. gr. 8°. 10,20 RM; Geb. 12,— RM.

Der Wiener Kirchenhistoriker Tomek bietet hier dem kathol. Volk und besonders dem Klerus eine gedrungene Übersicht über die kirchengeschichtliche Entwicklung Österreichs in den Grenzen der 1918 entstandenen Republik. In diesem Raume hat das Christentum schon in römischer Zeit Fuß gefaßt und Wurzeln geschlagen, die nie mehr ganz ausgerottet wurden. Zur Entfaltung und Blüte aber kam es erst im Mittelalter in der christlich-germanischen Kultur Österreichs, die nach ihrer zeitlichen Abfolge von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters in fünf Abschnitten zur Darstellung kommt, worauf ein sechster Abschnitt die Gesamtleistungen der Kirche für die Kultur Österreichs zusammenfaßt. Besonders seien noch erwähnt der Überblick über die Entwicklung der Pfarreien in Niederösterreich, die Bischofslisten und das Sachregister. Das Werk Tomeks ist zuverlässig aus den reichlich selbst zu Wort kommenden Quellen herausgearbeitet und verdient besonders heute nach dem Anschluß auch weit über die Grenzen Österreichs hinaus viele aufmerksame Leser.

Trier. M. Schuler.

HEILIGE SCHRIFT

Paulus. Seelsorge in der Gefangenschaft. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. Von Fürsterzbischof Dr. Sigismund Waitz. Band VI des Gesamtwerkes. Tyrolia-Verlag. Innsbruck-Wien-München 1938. 8°. 406 S. Gebd. 5,50 RM.

In gleicher Weise wie in den früheren Bänden stellt der Salzburger Oberhirte den Apostel Paulus als Lehrer und Vorbild für unsere Zeit hin. Die vier Gefangenschaftsbriefe (Epheser, Philipper, Kolosser, Philemon), die dieser Band behandelt, sind besonders ergiebig für den genannten Zweck. Das Buch trägt die Widmung: „Den glorreichen Märtyrern in den Christenverfolgungen der Gegenwart in Verehrung und Bewunderung gewidmet. Ihr Blut und ihre Leiden seien für die ganze Kirche Hoffnung reichen Segens und vieler Gnaden zur Verchristlichung der heutigen Welt im Walten des Heiligen Geistes!" Das Vorwort ist datiert: „Salzburg, am hochheiligen Pfingstfeste des Jahres 1937."

Der Heiland der Welt. Homilien über Leben und Lehre des Gottmenschen. Von Dekan Tiberius Burger. Zweiter Band. Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1938. 8°. 342 S. Kart. 4,80 RM; gebd. 5,80 RM.

Dem in dieser Zeitschrift empfohlenen ersten Band (vgl. 48 [1937/38] 305) ist der zweite rasch gefolgt. Er führt die gediegenen Homilien weiter vom Abschluß der Bergpredigt bis zum Ende des Laubhüttenfestes. Ein dritter Band wird nach einer Frist von etwa zwei Jahren in Aussicht gestellt.

Der Heiland der Welt. Ein Christusbuch. Von Dr. Ignaz Klug. Dritte Auflage (19.—22. Tausend) herausgegeben von P. B. van Acken S. J. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1937. Gebd. 5,80 RM.

Die Licht- und Schattenseiten in Klugs Christusbuch wurden nach dem Erscheinen des 7.—12. Tausends im Pastor bonus (36 [1925] 140) erwähnt. Seither sind die wertvollen Werke von Karl Adam, Josef Sickenberger, Bernhard Bartmann Michel Willam, Ludwig Kösters, François Mauriac, um nur diese zu nennen, über das unerschöpfliche Thema erschienen. Das Werk von Klug behielt

seine Eigenart. In der Neuauflage hat sie der Herausgeber gewahrt, aber die vielen Auseinandersetzungen mit der alten und neuen Kritik fortgelassen. Das werden manche in den Kämpfen der Gegenwart bedauern. Anderseits tritt nun der Grundcharakter des Erbauungsbuches mehr hervor. Durch ein übersichtliches Satzbild, und neue Untertitel und ein gutes Personen- und Sachverzeichnis wird der Gebrauch erleichtert. Die verkehrte Einordnng des Besuches Marias bei Elisabeth ist leider stehen geblieben.

Unseres leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen. Von Peter Lippert S. J. Verlag Herder & Co., Freiburg 1938. 8°. 300 S. Gebd. 3,80 RM.

Mortuus adhuc loquitur! Mehrere Werke des früh Vollendeten sind nach seinem Tode erschienen und setzen sein segensreiches Wirken fort. Denn bei Lippert war es nicht die „anziehende Erscheinung", die seinen außerordentlichen Einfluß auf die Menschen anbahnte, sondern die ganz vergeistigte und doch allem Menschlichen nahe Persönlichkeit. Eigentliche Predigten hatten wir vom ihm wenige. Hier dagegen sind drei Reihen „Fastenansprachen" gesammelt, die Lippert 1916 in St. Ursula in München sowie 1918 und 1928 zu St. Bonifaz daselbst gehalten hat. Ihr Inhalt wächst aus der Zeit und bleibt doch überzeitlich. Darum sind wir denen dankbar, von denen das Nachwort sagt: „Hände, die nicht genannt sein wollen, haben diese Reden niedergeschrieben und aufbewahrt. Aber wie die namenlosen Gestalter mittelalterlicher Werke bitten sie um die Fürbitte derer, die sich daran erheben."

Christus das Leben der Seele. Von Abt Columba Marmion O. S. B. Uebertragen von M. Benedicta v. Spiegel O. S. B. Mit einem Geleitwort von Prälat Dr. M. Grabmann. 6. Aufl. F. Schöningh, Paderborn 1937. 8°. 648 S. Gebd. 6,— RM.

Dieses Buch des 1920 verstorbenen Abtes von Maredsous in 6. Auflage anzeigen zu können, ist eine besondere Freude; denn es gehört zum Besten, was in der aszetischen Literatur der letzten Jahrzehnte erschienen ist. Der Verfasser macht ernst mit der christozentrischen Frömmigkeit, aber nicht in verstiegenen Redensarten noch in der Einseitigkeit einer „Richtung", sondern dogmatisch tief und klar. Dogma und Leben fallen nicht auseinander, und die Worte der Heiligen Schrift sind nicht Ornament, sondern Fundament.

Lebensschule der Heiligen Schrift. Herausgegeben von Dr. Max Jos. Metzger. Christkönigsverlag, Meitingen b. Augsburg. — Nr. 1: Bibellesung und Bibeldeutung. Eine praktische Anleitung zur Auswertung der Heiligen Schrift. Von Dr. A. Stonner. 32 S. — Nr. 6: Paulus als Seelsorger. Von Prof. Dr. Jos. Schmid. 28 S. — Nr. 7: Der erste Brief Pauli an Timotheus. Von Bischof Sailer. Dargeboten von Prof. Herm. Hoffmann. 39 S.

Neben großen Kommentaren werden Schriftchen und Heftchen über Einzeltexte oder Einzelfragen stets ihre Bedeutung haben. Von der Meitinger „Lebensschule der Hl. Schrift" sollten jährlich etwa 6—12 Bändchen erscheinen. Leider kommt die Sammlung, in der viel Wertvolles steckt, nur langsam voran. Der Preis von 25 Pfg. für das Bändchen würde die weite Verbreitung erleichtern, die der Inhalt verdient.

Bibelwerkbriefe. Herausgegeben von P. Dr. Albert Ohlmeyer O. S. B., Abtei St. Josef-Gerleve. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1937. Je 25 Pfg. Von 50 Exemplaren ab 20 Pfg.

Aehnlich nach Umfang und Zweck wie die „Lebensschule der Hl. Schrift", wollen diese Hefte „Werkstoff und Werkzeug bieten für eine verständnisvolle und fruchtbringende Bibellesung." Die ersten sechs liegen vor. Sie seien bestens empfohlen. Sie behandeln: Heft 1: Die Erschaffung der Welt. Heft 2: Der erste Mensch als Gottes Abbild. Heft 3: Sündenfall und Erbsünde. Heft 4: Noe und die Sündflut. Heft 5: Die Menschwerdung des Herrn. Heft 6: Die Geburt des Herrn.

Was sollst du über das Alte Testament wissen? Von Prälat Dr. Max Heimbucher. F. Schöningh, Paderborn 1937. 96 S. Kart. 0,60 RM.

Das Büchlein wird vielen gute Dienste leisten, wenn ihnen die beliebten Vorwürfe und Einwände gegen das Alte Testament zu schaffen machen. Es in Gruppen oder Arbeitsgemeinschaften durchzusprechen, wäre recht zeitgemäß.

Die Bergpredigt. Zwanzig Abhandlungen für Exerzitien und Monatskonferenzen von Ordensleuten. Von P. Athanasius Bierbaum, Franziskaner. Franziskus-Druckerei, Werl i. Westf. 1936. 12°. 271 S. Kart. 2,70 RM; gebd. 3,— RM.

Exerzitien und Monatskonferenzen an die Bergpredigt anzuschließen, ist ein lobenswertes Bemühen, einerlei ob Ordensleute oder Weltleute daran teilnehmen. Ob aber diese Art von „Abhandlungen" nicht zu sehr vom Wesentlichen der Worte Jesu ablenkt, so daß der menschliche Prediger mehr zu uns spricht als der göttliche Lehrer? Die Vielseitigkeit kann zur Gefahr werden, namentlich in Exerzitien.

Trier. Ketter.

PÄDAGOGIK, KATECHETIK, HOMILETIK.

Homiletisches Handbuch. Von Anton Koch S. J. Erste Abteilung: Homiletisches Quellenwerk. Stoffquellen für Predigt und christliche Unterweisung. Zweiter Band. Dritter Teil: Die Lehre vom Gottesreich der Kirche. Vierter Teil: Die Lehre vom Gottesleben der Gnade. VII u. 992 S. Preis 9,80 RM; in Leinen 11,40 RM. Verlag Herder & Co., Freiburg i. Br. 1938.

Autor und Verlag hatten in Aussicht gestellt, daß die Bände des Homiletischen Handbuchs in rascher Folge erscheinen würden. Sie haben ihr Versprechen gehalten. Kaum ist ein halbes Jahr seit dem Erscheinen des ersten Bandes verflossen, und schon legt P. Koch den zweiten sorgfältig gearbeiteten Band des Homiletischen Quellenwerkes vor. Ueber Planung, Aufbau und Einrichtung des Gesamtwerkes habe ich mich anläßlich der Besprechung des ersten Bandes (vgl. Pastor bonus, 48. Jahrgang, 10. Heft, Januar 1938, S. 306 ff.) ausführlich geäußert und verweise auf die diesbezüglichen Ausführungen.

Der zweite Band bringt Materialien, d. h. Worte der Hl. Schrift, Worte des kirchlichen Lehramts, Worte von Kirchenvätern, Kirchenlehrern, Kirchenschriftstellern usw. zu der Lehre vom Gottesreich der Kirche und der Lehre vom Leben Gottes im Menschen.

Bei der Ueberprüfung des dargebotenen Materials vertieft sich der Eindruck, den schon das Studium des ersten Bandes vermittelte, daß nämlich hier ein wahrer Reichtum ausgebreitet wird und daß Predigt, aber auch Katechese, Christenlehre, kurz jedwede religiöse Unterweisung hier Hilfen findet, wie sie in dieser Form, in dieser Konzentration bisher nicht zur Verfügung standen. Wenn wir in der Besprechung des ersten Bandes feststellten, daß er dem Verkündiger des göttlichen Wortes wertvollste Dienste bei der Predigt über Gott und Jesus Christus leiste, so darf man dem zweiten Bande nachrühmen, daß er das Gleiche tut bei der Predigt über die Kirche und die Gnade. — Eine Neuerung begrüße ich sehr, eine „Gleichschau"; sie bringt zu den Fragen des deutschen Einheitskatechismus die entsprechenden Titel des Homiletischen Quellenwerkes.

Resurrecturis. Grabreden von Br. Willram. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck-Leipzig 1938. Preis kart. 3,70 RM; in Leinen 4,— RM.

Ueber Grabreden, das Für und Wider, gehen die Meinungen sehr auseinander. Das triftigste Argument zu Gunsten der Grabrede ist dieses: man kommt am Grabe mit Kreisen in Berührung, die man seelsorglich sonst nicht erreicht; ihnen ein ernstes Wort sagen, wie es sich aus dem Anlaß ergibt, eine günstige Gelegenheit zum Heile der Seelen ausnützen, das bestimmt klar und eindeutig den Charakter der Grabrede, die sich noch verteidigen läßt: Persönliches läßt man beiseite und sagt in 5 bis 10 Minuten Ernstes und Trostvolles. Fürstbischof Ferd.

Pawlikowski von Seckau rühmt den Grabreden Br. Willrams in seinem Geleitwort nach, daß der Verf. aus den kirchlichen Totenoffizien und Gebeten für die Verstorbenen inhaltsreiche und vorzügliche Grabreden geformt habe. — Bei einigen Grabreden hätte der Verf. nach meiner Auffassung noch stärker das Persönliche zurückdrängen müssen. Predigt Nr. 22 — im Ganzen sind es 30 Grabreden — über das Thema: De mortuis nil nisi bene ist ein sprechender Beweis dafür, in welch unerquickliche und keine Seite befriedigende Situation man bei Grabreden kommen kann.

Kreuzesheilige. Fastenpredigten, gehalten im Dom zu Eichstätt, von Dr. Joseph Gmelch. 165 S. Bader'sche Verlagsbuchhandlung. Rottenburg 1938. Preis geh. 3,20 RM.

Es war ein glücklicher Gedanke, als Thema für Fastenpredigten Heiligenleben zu wählen, die in besonderer Weise von Kreuz und Leid überschattet sind und sie dem christlichen Volke darzustellen. Freilich, Heiligenleben „zünden" nur, wenn sie aus genauester Kenntnis des Heiligenlebens, mit vielen Einzelzügen, erfüllt von innerer Spannung und sprachlich kraftvoll gestaltet dem Hörer nahegebracht werden.

Mit Freude stellt man bei den vorliegenden Fastenpredigten fest, daß der Verf. eine umfassende, kritisch bearbeitete Literatur zu Rate gezogen hat und daß seine Darstellung lebendig und packend ist. Er behandelt sechs Kreuzesheilige: Paulus, ein Herold und Held des Kreuzes, Bonifatius, der Eroberer Deutschlands für den Gekreuzigten, Franz Xaver, der Heilige mit dem Missionskreuz in der Hand, Kreszentia Höß, die Passionsblume von Kaufbeuren, Pater Damian de Veuster, der Aussätzigenapostel von Molokai, Maria, die Königin der Kreuzesheiligen (Karfreitagspredigt).

Die Predigten, die der Verf. 1937 im Dom zu Eichstätt und in der Stadtpfarrkirche St. Anton in Ingolstadt gehalten hat, sind stoffreich; dem Prediger stand eine volle Abendstunde zur Verfügung.

Lobt froh den Herrn. Kinder beten im Kreis. Anregungen und Texte für das Gemeinschaftsgebet in Katechese, Kinderheim und Kinderseelsorge von Bernhard Bergmann. 207 S. Verlag Laumann, Dülmen i. W. 1938.

Die entscheidende Bedeutung der Gebetserziehung wird mehr und mehr erkannt; gleichzeitig mehren sich die Versuche, das Gemeinschaftsgebet der Kinder so zu gestalten, daß es ein Beten im Geist und in der Wahrheit wird.

Nun legt Bernhard Bergmann eine, wie mir scheint, sehr beachtliche Arbeit vor, die ich der Aufmerksamkeit der Kinderseelsorger dringend empfehle.

In einem knappen theoretischen Teil (S. 5—54) spricht der Verf. in klug und fein abgewogenen Darlegungen, die von gründlicher Beschäftigung mit der Aufgabe zeugen, vom Beten unserer Kinder, vom Erbe der Väter, vom Beten mit der Kirche, von der Vorbereitung auf das Gebet, von der Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die unser Gebet beherrschen müssen.

Im zweiten Teil legt Bergmann Texte vor, die nach den Wachstumsstufen der Kindheit geordnet sind. Sie wollen nicht als fertige Vorlagen angesehen werden, sondern wollen sein „Texte zur Auswahl, die vielleicht manchem Erzieher, Religionslehrer und Seelsorger einen Fingerzeig, Hilfe und Handreichung bieten für die große Aufgabe in der Zeit, um unseren Kindern durch Gebet und Lied, Feier und Gottesdienst schon von früh auf eine enge Lebensverbindung mit Christus und seiner Kirche anzubahnen".

Katholische Religionslehre in Wort und Bild. Bearbeitet von Mitgliedern des Deutschen Katechetenvereins. Herausgegeben von Msgr. Gustav Götzel. II. Teil: Die Sittenlehre. Buchausgabe A für Katecheten. 48 S. mit 20 Bildtafeln. Preis 1,20 RM. — Ausgabe B Werkheftmaterial für Kinder. 16 Bildtafeln in

Mappe. Einzelpreis 50 Pfg., 12 Expl. je 45 Pfg., 24 Expl. je 40 Pfg. Verlag Auer, Donauwörth 1938.

Ein neuer Versuch, für das gesamte Lehrgut der Drei Hauptstücke des Katechismus ein Zeichenwerk zu schaffen, Vorlagen für die zeichnerische Veranschaulichung der Katechismuswahrheiten! In der Einführung berichtet der Herausgeber über die Bemühungen, das Zeichnen im Religionsunterricht im Interesse der Anschaulichkeit stärker in Uebung kommen zu lassen. — Nach dankenswerten Vorarbeiten stellt sich nun ein Kreis von Münchener Katecheten mit dem Mittelpunkt im Pfarrhaus von St. Sebastian (Stadtpfarrer O. Breiter, Katechet Dr. O. Böhm, Kaplan A. Pöhlein) erneut die Aufgabe, ein möglichst vollständiges Material für den Katechismusunterricht zu schaffen. Als ersten Ertrag ihrer Gemeinschaftsarbeit legt der Herausgeber das Anschauungsmaterial für die Sittenlehre vor, die bisher nach der zeichnerischen bzw. bildlichen Veranschaulichung am meisten vernachlässigt war.

Wenn auch bei vielen die Scheu vor der Kreide groß und der Mut zur Tafel gering ist, so darf das kein Grund sein, solche Arbeiten abzulehnen oder keine Kenntnis davon zu nehmen. Es läßt sich nicht widerlegen, daß die zeichnerische Veranschaulichung großen Nutzen bietet — in verschiedenem Betracht. Man versuche es einmal! Stadtpfarrer Otto Breiter gibt eine praktische Anleitung zum Zeichnen unter dem aufmunternden Titel: Zeichnen ist nicht schwer. Herausgeber und Mitarbeiter betrachten ihre Arbeit als einen Anfang und sind dankbar für Verbesserungsvorschläge.

Den einen oder anderen — von mir selber muß ich es eingestehen — könnte die große Zahl der Bilder schrecken. Doch der Herausgeber beruhigt: „Die Fülle will jedem etwas geben... Die Fülle beansprucht nicht verpflichtenden Charakter. Der Katechet verwende vielmehr, was ihm für seine persönliche Art und die geistige Lage seiner Schüler geeignet erscheint. Die Herausgeber sind sich klar darüber, daß schon heute nicht mehr und in Zukunft noch viel weniger der ganze Umfang des jetzt geltenden Katechismus als erreichbares Unterrichtsziel gesteckt werden kann."

VERSCHIEDENES.

Einkehrtage für Frauen. Sieben Vortragsreihen von Johannes Bertrams, Dechant. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1937. 8°. 205 S. Gebd. 3,40 RM.

Nicht fertige Vorträge, sondern eine gut gegliederte, reichhaltige Stoffsammlung für solche legt der Dechant von Düsseldorf-Rath als erfahrener Seelsorger vor. Fast ist die Fülle der eingestreuten Beispiele aus Welt und Kirche und der Hinweise aus Dichtung und Leben allzu groß. Einiges bedürfte der Nachprüfung. Die Heilige Schrift bleibt noch zu sehr Ornament statt Fundament.

Wer bin ich? Gedanken über Frauenwesen und Frauensendung. Von J. Gerely. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1937. 8°. 328 S. Gebd. 4,50 RM.

Die Mädchenbücher der ungarischen Schriftstellerin Jolan Gerely haben etwas von der Art, wie Lisbeth Burger schreibt, und werden gern gelesen. In der Form einer lebensvollen Erzählung behandelt das Buch die Krise im Leben eines Mädchens aus guter Familie. Die erwachende „Liebe" zum Direktor ihres Büros, einem geschiedenen Mann, wirft sie völlig aus dem Gleis und führt sie hart an den Abgrund, bis das Gute in ihr siegt und sie auf den Weg zum höheren Frauenideal zurückbringt. Heranwachsenden, geistig regen Mädchen kann das Buch wertvolle Dienste leisten.

Trier. Ketter.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Bücher sind nur an die Schriftleitung des Pastor bonus, Trier Priesterseminar, zu senden. Besprechung erfolgt nach Möglichkeit; eine Verpflichtung wird nur bei angeforderten Büchern übernommen

Bangha, P. Adalbert: Welthuldigung an den eucharistischen König in Budapest 1938. Gedanken zur Vorbereitung auf den Eucharistischen Kongreß Budapest 1938 — Laien und Priestern dargereicht. 28 Seiten. Preis 30 Pfg. Saarbrücker Druckerei und Verlag A.-G., Saarbrücken 3.

Bopp, Dr. Linus: Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft. Eine Einführung in die pastoraltheologischen Grundsätze und seelsorgewissenschaftlichen Grundfragen. Heft 1 der Schriftenreihe „Neue Seelsorge". Pastoraltheologische Darlegungen, herausgegeben von der Arbeitsstelle für Seelsorgewissenschaft, Freiburg i. Br. 162 Seiten. Kart. 2,80 RM. Verlag Kösel-Pustet, München.

Burger, Tiberius, Dekan: Der Heiland der Welt. Homilien über Leben und Lehre des Gottmenschen. Band I: Vom Auftreten des Täufers bis zum Abschluß der Bergpredigt. Gr. 8°. 344 S., kart. 4,80 RM, Leinen 5,80 RM. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg. 1937.

Bürkli, Franz: Katholische Religionslehre als Lebensgestaltung. Ein Buch zum Selbststudium und für den Unterricht in den mittleren Klassen der Gymnasien und Realschulen. Gr. 8°. (196 S.). In Leinen 2,80 RM. Herder, Freiburg i. Br. 1937.

Calcagno, Franciscus Xav., S. J., Doctor phil. et theol. olim in Pontificia Universitate Gregoriana Rector.: Philosophia Scholastica. Secundum. Rationem, Doctrinam et Principia S. Thomae Aquinatis. Ad usum Seminariorum. Vol. I. Dialectica, Critica, Ontologia, Cosmologia. In 8°., pag. VIII—467, Ed. 1937. Lib. it. 16,00; Linteo it. 22,00. — Vol. II. Psychologia, Theologia naturalis. In 8°. pag. 530, Ed. 1937. Lib. it. 19,00, Linteo it. 25,00. M. D'Auria, S. sedis Apostolicae Typographus. Napoli (Italia), Via Cesare Battisti, 52.

Ettensperger, Hariolf, O. S. B.: Das Ministrantenbuch. Ein Handbüchlein für den heiligen Dienst im Anschluß an die Schott-Meßbücher. Mit 13 Tafeln und 8 Textbildern. 12°. 178 Seiten. Kart. 1,70 RM, in Leinen 2.50 RM. Herder, Freiburg i. Br., 1937.

Feifel, Dr. Rosa: Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn. Bonn 1938. 140 Seiten. Brosch. 4,50 RM. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VII).

Gansewinkel van, P. Albert Dr. S. V. D.: Die Grundlage für den Rat des Gehorsams in den Evangelien. VIII. und 39 Seiten. Preis S. 2,50. (Sankt Gabrieler Studien IV.; Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien. 1937.

Gmelch, Dr. Joseph: Kreuzesheilige. Fastenpredigten. 168 Seiten. Kart. 3,20 RM. Rottenburg a. N. Bader'sche Verlagsbuchhandlung.

Grützmacher, Prof. Dr. Richard H.: Religionsgeschichtliche Charakterkunde. Allgemeinverständlich. 5 Hefte je 1,50 RM. Subskriptionspreis: Verpflichtet zur Abnahme aller 5 Hefte je 1,40 RM. Jedes Heft auch einzeln lieferbar. Heft 1: Primitive und fernöstliche Religionen. China und Japan. Heft 2: Indische Religionen. Religion der Veden, Brahmanismus, Jainismus, Hinduismus. Heft 3: Vorderasiatische, afrikanische und amerikanische Religionen. Babylon und Assus, Iran, Ägypten, Mexiko und Peru.

Henn, Dr. Aloys: Freundschaft. 118 Seiten. Zweite erweiterte Aufl. 8°. Kart. 1,20; Leinw. 1,90 RM. Verlag Laumann, Dülmen. 1938.

Hintermeier, Georg: Ecce homo. Sechs Fastenpredigten. 96 Seiten. Kart. 1,80 RM. Bader'sche Verlagsbuchhandlung Rottenburg.

Hudal-Rom, Bischof Dr. Alois: Das Sakrament des Friedens. 32 Seiten Text, 8 Seiten Bilder. 30 Pfg. Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

Kellerwessel, Paul S. J.: Vergiß nicht das Feuer, Eberschweilernovene. 3. vermehrte Auflage. 20 Seiten. 25 Pfg. Saarbrücker Druckerei und Verlag A.-G., Saarbrücken. 1938.

Ketter, Prof. Dr. P.: Die Psalmen. Aus dem Urtext übertragen und kurz erläutert. 292 Seiten. 1 farbiges Titelbild. Biegsam Leinen 1,20 RM. Kepplerhaus-Verlag, Stuttgart-S.

Kiesel, Berta: Kindsein. 144 Seiten. 8°. Gebunden 2,80 RM, kart. 2,20 RM. Verlag Friedr. Pustet, Regensburg.

Konrads, Dr. Anton: Religiöse Ansprachen zur christlichen Vertiefung unseres kath. Landvolkes. VIII u. 98 Seiten. 8°. Kart. 1,50 RM. Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

Lippert, Peter, S. J.: Unseres leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen. Mit einem Titelbild. 8°. 306 Seiten. 2,60 RM; in Leinen 3,80 RM. Herder, Freiburg i. Br., 1938.

Marmion, Abt D. Columba, OSB.: Christus das Leben der Seele. Übertragen von M. Benedicta v. Spiegel OSB. 6. Aufl. 648 Seiten. Geb. 6,— RM. Verlegt bei Ferdinand Schöningh, Paderborn; Raimund Fürlinger, Wien; B. Götschmann, Zürich. 1937.

Muckermann, Hermann: Vererbung und Entwicklung. Biologische Darlegungen über die Träger und Gesetze der Vererbung und Stammesgeschichte der Organismen unter besonderer Berücksichtigung des Menschen. Mit 94 Abbildungen auf Tafeln und im Text. Lex. 8°., XII und 213 Seiten. Gebd. 5,85 RM. Ferd.-Dümmlers-Verlag, Berlin SW 68 und Bonn.

Muckermann, Hermann: Kleine Erblehre. (Die Familie. Schriftenreihe für das Volk). Heft 8. Preis 35 Pfg. 24 Seiten. Ferd.-Dümmlers-Verlag, Berlin und Bonn. 1938.

Muckermann, Hermann: Von der Wiederkehr des Welterlösers. Religiöse Darlegungen über die letzten Dinge des Menschen. 128 Seiten. 8°. Geb. 2,60 RM, kart. 1,90 RM. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg. 1937.

Ohlmeyer, P. Dr. Albertus, OSB., Abtei St. Joseph, Gerleve: Bibel-Werkbriefe. 1. Die Erschaffung der Welt. 2. Der erste Mensch als Gottes Abbild. 3. Sündenfall und Erbsünde. 4. Noe und die Sündflut. Jedes Heft ca. 32 Seiten zu 20 Pfg. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn. 1937.

Der katholische Pfarrgottesdienst. Messe u. Vesper der Sonn- und Festtage. Lateinisch und deutsch. Gregorianischer Choral der vatikanischen Ausgaben des Graduale und Antiphonale mit den Rhythmischen Zeichen der Benediktiner von Solesmes. Nr. 903. Ein Band in-180 (17×11 cm) von 50 * und 1562 Seiten auf Dünndruckpapier. Broschiert, Belga 6.—; gebd. in Leinen mit Rotschnitt, Belga 8,50; gebd. in Halbleder mit Rotschnitt, Belga 13,75. Société de Saint Jean L'évangéliste. Desclée & Cie. Verleger des hl. Apostol. Stuhles und der Hl. Riten-Kongregation Tournai (Belgien).

Platz, Prof. Hermann: Große Männergestalten. Herausgeber P. Passalis Neyer. Pascal. Der um Gott ringende Mensch. 208 Seiten. 8°. Kart. 3,50 RM, Leinw. 4,20 RM. Verlag Laumann, Dülmen. 1938.

Roeselare van, P. Venatius, F. M. Cap.: Von der Betrachtung zur Beschauung unter dem Schutze Mariäs. 248 Seiten. Preis in Leinen 3,30 RM. Verlegt bei Ferdinand Schöningh, Paderborn; Raimund Fürlinger, Wien; B. Götschmann, Zürich 1937.

Ruysbroek, van Jan: Vom blinkenden Stein. Herausgegeben und übertragen von Edgar Schacht. 64 Seiten. Geb. 2,70 RM. (Buchreihe „Der neue Mensch") Verlag Styria, Graz-Leipzig-Wien. 1937.

Schauf, Dr. Heribert, Karl Passaglia und Klemens Schrader: Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. 52 Seiten. Rom. 1938.

Schmidt-Pauli, Elisabeth v.: Die zwölf Apostel, wie sie mit Jesus wandern und Seinen Auftrag erfüllen. 8°. 266 Seiten. 3,20 RM, in Leinen 4,40 RM. Herder, Freiburg i. Br. 1937.

Schneider, Friedrich: Deine Kinder und Du. Siebzig erläuterte Fälle falscher und richtiger Kindererziehung für die Hand der Eltern und Erzieher. 8°. 262 Seiten. 2,60 RM, in Leinen 3,80 RM. Herder, Freiburg i. Br. 1937.

Schubert, Georg, Pfarrer bei St. Ludwig, Berlin: Vita et Mors a Deo sunt. Texte zu Grabansprachen aus Schrift, Liturgie und Vätern. 72 Seiten oktav, in Halbleinen gebd. 2,— RM. Buchverlag Germania A.-G., Berlin SW. 68. 1937.

Sertillanges, A. D., O. P.: Das Wunder der Kirche. Die Ewigkeit in der Zeit. 234 Seiten. Preis in Leinen 4,50 RM, Verlegt bei Ferdinand Schöningh, Paderborn; Raimund Fürlinger, Wien; B. Götschmann, Zürich. 1937.

Sickenberger, Joseph: Erinnerungen an Otto Bardenhewer. Gr. 8°. (VIII und 120 S.) 2.80 RM, in Leinen 3,80 RM. Herder, Freiburg i. Br. 1937.

Sierp, P. Walter, S. J.: Das goldene Siegel. Betrachtung von der Gottesliebe am Schluß der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt und besonders für den Gebrauch bei Einzelexerzitien vorgelegt. (III. Band der „Hochschule der Gottesliebe".) 119 Seiten. Leinen 2,40 RM. J. Schnellsche Verlagsbuchhandlung (C. Leopold), Warendorf i. W. 1937.

Staudinger, P. Odo. OSB.: Ein „Segenspriester" des 20. Jahrhunderts. Vikar Th. Göbels von Langenstraße (Westfalen). 64 Seiten und Bild, 40 Pfg. Zu beziehen durch Buchhandlung Pape in Küthen, Westfalen.

Storr, Rupert: Leidende Liebe. Sechs Fastenpredigten und eine Karfreitagspredigt. 100 S. Kart. 1,80 RM. Bader'sche Verlagsbuchhandlung (Adolf Bader), Rottenburg a. N.

Streng von, Msgr. Franziskus, Sr. Gnaden Bischof von Basel: Das Geheimnis der Ehe. Eine Braut- und Ehebelehrung. 120 Seiten. Brosch. Fr. 1,30, 85 Pfg., gebd. Fr. 2,50, 1,60 RM. Verlag Benziger, Einsiedeln, Schweiz, Köln, Martinsstr. 20.

Thelen, Wilhelm, Prof.: Abriß der Kirchengeschichte der Bistümer Aachen, Köln, Limburg und Trier. Heimatkundlicher Anhang zu den kirchengeschichtlichen Lehrbüchern der Verlagsbuchhandlung Peter Hanstein, Bonn. 24 Seiten. Brosch. 30 Pfg. Peter Hanstein, Verlagsbuchhandlung.

Tyciak, Julius: Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit (Ecclesia orans, XX). 12°. (156 S.) In Leinen 2,80 RM, Herder, Freiburg i. Br. 1937.

Wentzel, Dr. Bernhard: Kernfragen moderner Seelsorge. VIII u. 172 Seiten. 8°. Kart. 2,40 RM. Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

Wild, Karl: Hieronymus Jaegen. Ein Bankdirektor. Große Männergestalten. Herausgeber P. Paschalis Neyer. 216 Seiten 8°. Kartoniert 3,50 RM, Leinwand 4,20 RM. Verlag Laumann, Dülmen. 1938.

Wirtz, Hans: Vom Eros zur Ehe. Die naturgetreue Ehegemeinschaft. 314 Seiten. Ganzleinen S 9,—, 5,50 RM. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München.

Acken van, Bernhard S. J.: Die Beichte, das Sakrament der Versöhnung des Friedens. 64 Seiten. Preis 40 Pfg. Schöningh, Paderborn. 1937.

Altaner, Berthold: Patrologie. 374 Seiten. Gr. 8°. Preis gebd. 7,80 RM, brosch. 6,60 RM. Herder, Freiburg i. Br. (Herders Theologische Grundrisse).

Anwander, Dr. Anton: Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen. VIII u. 96 Seiten. Preis 4,00 RM. Würzburg 1937. Universitäts-Druckerei.

Augustinus, Aurelius Selbstgespräche: Die echten Soliloquien. Ins Deutsche übertragen von Dr. phil. Ludwig Schopp. Mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Adolf Dyroff, Professor der Philosophie an der Universität Bonn. 124 Seiten. In Igraf-Pergament 2,80 RM. Verlag Kösel-Pustet, München.

Bachem, Jenny: Das Sakrament der Wiedergeburt im österlichen Leben der Kirche. Als Heft 1 der Serie: Christusleben in der Kirche. 46 Seiten. 20 Pfg. Benziger, Einsiedeln.

Beeking, Prof. Dr. Josef: Lebendiges Beten. 1. Gebete der Gottes- und Nächstenliebe. 20 Pfg. 2. Gebete um die Gnade des Neuen Lebens in Christus. 20 Pfg. 3. Gebete zum Heiligen Geist. 20 Pfg. 4. Gebete der Gatten und Eltern. 20 Pfg. 5. Gebete für die Einkehrtage und Exerzitien. 20 Pfg. 6. Gebete des Apostolats. 20 Pfg. 7. Tägliche Gebetsweihe der Christen. 20 Pfg. 8. Gebete in Tagen der Krankheit. 20 Pfg. Bei Abnahme von 50 Exemplaren 10 Prozent, bei 100 Exemplaren 15 Prozent Babatt. Felizian Rauch, Innsbruck-Leipzig.

Bergmann, Bernhard: Lobt froh den Herrn. Kinder beten im Kreis. Hinweise und Anregungen für eine Verinnerlichung und Verlebendigung der gemeinsamen Gebete unserer Kinder in Katechese und Schulklasse, Kindertum und Pfarrkinderarbeit. 208 Seiten. 8°. Kartoniert 2,60 RM, Leinwand 3,30 RM. Verlag Laumann, 1938, Dülmen.